GHEORGHE CLITAN

DIDACTICA FILOSOFIEI

STRUCTURI ARGUMENTATIVE ÎN PREDAREA-ÎNVĂȚAREA SISTEMATICĂ A FILOSOFIE ÎN LICEU

GHID PRACTIC

EDITURA EUROBIT

TIMIŞOARA, 2003

GHEORGHE CLITAN

DIDACTICA FILOSOFIEI. GHID PRACTIC:
Structuri argumentative în predarea-învățarea sistematică a filosofiei în liceu

GHEORGHE CLITAN

DIDACTICA FILOSOFIEI. GHID PRACTIC:

Structuri argumentative în predarea-învățarea sistematică a filosofiei în liceu

EDITURA EUROBIT

TIMIŞOARA

2003

Tehnoredactare: Gheorghe Clitan

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CLITAN, GHEORGHE

Didactica filosofiei. Ghid practic: Structuri argumentative în predarea-învățarea sistematică a filosofiei în liceu / Gheorghe Clitan. – Timişoara, Eurobit, 2003

ISBN 973-620-079-5
371.3:1

ISBN 973-620-079-5

© Copyright, 2003, Gheorghe Clitan

SCURTĂ LĂMURIRE

Statutul didacticii glisează permanent între metodică şi pedagogie. Prin componenta sa metodică, didactica asigură o îndrumare directă a practicii pedagogice, axându-se pe transmiterea de conţinuturi informaţionale potrivit unui plan de învăţământ şi în cadrul unui sistem de învăţământ. Prin componenta sa pedagogică, didactica legitimează şi critică presupoziţiile care călăuzesc practica pedagogică, formulând interogaţii cu privire la obiectivele, conţinuturile, metodele, strategiile şi evaluarea procesului educaţional.

Înţeleasă astfel, didactica este – deopotrivă – un ghid teoretic şi un ghid practic pentru desfăşurarea activităţilor de învăţământ. Ca şi ghid teoretic a fost numită „didactică generală", iar ca şi ghid practic este cunoscută fie sub numele de „didactică specială", fie sub cel de „metodică" a unei discipline şcolare. În cazul predării-învăţării instituţionalizate a filosofiei, distincţiile de mai sus se menţin. Orice didactică a filosofiei trebuie să conţină, aşadar, un ghid teoretic şi unul practic.

Lucrarea de faţă se doreşte a fi un ghid practic pentru predarea-învăţarea sistematică a filosofiei în liceu. Din această cauză, ea transpune în structuri argumentative singurul Manual de filosofie pentru clasa a XII-a, tip A, agreat actualmente de Ministerul Educaţiei şi Cercetării. Structurile argumentative obţinute au, de regulă, o formă silogistică, cuprinzând lanţuri de argumente în trei dimensiuni: două premise şi o concluzie. Ele sunt, în fond, modalităţi de explicitare a noţiunilor filosofice (figurând în economia lecţiei ca titluri sau subtitluri) care trebuiesc predate şi învăţate conform programei şcolare.

În prezentare didactică, structura unui argument silogistic cuprinde enunţată mai întâi concluzia (ca idee sau teză susţinută, marcată grafic printr-o bulină „●"), iar apoi premisele (ca temeiuri ale susţinerii, marcate grafic prin câte o linioară „—"). Au fost prelucrate în acest fel toate informaţiile şi textele din manual (Nicolae Stan şi Paul Marinescu, ***FILOSOFIE*, Tip A, Manual pentru clasa a XII-a**, Editura Economică – Preuniversitaria, Bucureşti, 2002), inclusiv cele de pe benzile laterale (oferite sub formă de **Adagiu**, **Dicţionar**, **Termeni esenţiali**) şi cele de la finalul fiecărui capitol (cuprinse în subdiviziunile **Analize şi comentarii**, **Gândire critică** şi **Gândire dialectică)**.

Acest ghid practic poate fi utilizat atât de profesorii de filosofie din liceu în predare, cât şi de elevii puşi în situaţia de a învăţa filosofia la clasă, de a se pregăti pentru olimpiade şcolare, bacalaureat sau examene de

admitere în facultate. El este util, deopotrivă, studenților de la secțiile de filosofie în pregătirea practicii pedagogice de specialitate, dar şi cadrelor didactice aflate în situația de a elabora bareme pentru bacalaureat sau pentru examenul de admitere. Orice doritor de inițiere rapidă în problematica filosofiei îl poate utiliza, de asemenea, cu folos.

Gheorghe Clitan

I.

FILOSOFIA

1. FILOSOFIE ŞI VIAȚĂ

A. ORIZONT: *FILOSOFIA ŞI ÎNȚELEPCIUNEA VIEȚII*

● filosofia ca disciplină de învățământ:
— definirea unei discipline de învățământ se face prin enunțarea notei specifice privind însuşirea cunoştințelor din domeniul ei de studiu:
1) notele specifice însuşirii cunoştințelor din domeniile disciplinare ale ştiinței:
A) nota specifică însuşirii cunoştințelor din domeniul disciplinar al fizicii: fizica se poate învăța şi aplica în practică prin formule şi legi fizice;
B) nota specifică specifică însuşirii cunoştințelor din domeniul diciplinar al matematicii: matematica se poate învăța şi aplica prin axiome şi demonstrații;
2) domeniul disciplinar al filosofiei nu prezintă o notă specifică pentru că nu există legi sau formule filosofice, iar acest lucru este evidențiat de dificultatea de a da răspunsuri la întrebări precum:
A) În ce constă filosofia?;
B) Cum ştim dacă prin gândirea noastră ne situăm în orizontul filosofiei?;
— deosebirile între domeniile disciplinare ale ştiinței şi filosofiei:
1) domeniul ştiinței:
A) domeniul ştiințelor exacte: este domeniul răspunsurilor provenite din cercetarea naturii, a exteriorității;
B) domeniul ştiințelor în general: îl reprezintă gândirea umană, care are ca obiect de cercetare diversitatea şi devenirea continuă a naturii, inclusiv a omului ca parte a naturii;

2) domeniul filosofiei:
A) domeniul interogației ca domeniu al filosofiei se constituie din:
a) gândirea care revine asupra-şi, cercetând:
a_1) principiile de care este guvernată;
a_2) temeiurile a tot ceea ce există;
b) gândirea care nu e orice tip de întrebare, ci interogația în care se regăseşte esența interogatorului (esența ființei umane);
c) gândirea care problematizează (punând accentul pe modul de filosofare) şi care are loc prin:
c_1) formularea de interogații cu privire la esența ființei umane interogatoare;
c_2) formularea de interogații cu privire la ceeea ce e vizat prin întrebare (esența,substanța temeiul);
B) definirea filosofiei potrivit domeniului ei disciplinar:
a) definiția filosofiei ca:
a_1) gândirea asupra esențelor (principiilor ultime ale lumii şi omului);
a_2) gândirea nefinalizată într-un răspuns ultim;
a_3) gândirea ca exercițiu continuu al problematizării;
b) definiția dată filosofiei de către Immanuel Kant: „Nu se poate învăța filosofia, se poate învăța doar filosofarea”, ceea ce echivalează cu a spune că *filosofia* este *filosofare*.

● rostul şi perenitatea filosofiei:
— rostul filosofiei poate fi evidențiat prin compararea utilității sale cu cea a ştiințelor, iar problema care se ridică în legătură cu rostul (utilitatea) filosofiei poate fi formulată cu ajutorul întrebării „Dacă filosofia este lipsită de utilitate, atunci cum se explică perenitatea sa ?:
1) utilitatea ştiințelor rezultă din faptul că fieacare ştiință s-a născut din necesitatea de a satisface o nevoie vitală a omului:
A) astronomia ajută în orientare;
B) fizica ajută în construcția de mecanisme;
2) utilitatea filosofiei lipseşte în aparență, întrucât filosofia:
A) nu îmbunătățeşte cu nimic, în mod vizibil, viața omului;
B) este cunoaşterea de dragul cunoaşterii, cunoaştere dezinteresată;
— perenitatea filosofiei a fost legată de rostul ei şi se poate explica în mai multe feluri, cum ar fi – de exemplu – următoarele două:

1) apelul la etimologia termenului de filosofie
   A) înțelesul etimologic al temenului este cel de „iubire de înțelepciune”, întrucât termenul provine de la două cuvinte din greaca veche:
      a) *philo*, care înseamnă „iubire, prietenie, căutare”;
      b) *sophia*, semnificând „înțelepciune, cunoaştere autentică, esențială”;
   B) impunerea termenului pe linie etimologică a avut loc în două modalități, legate de ambiguitatea grecescului *sophia*:
      a) filosofia: calea pe care trebuie să o urmeze gândirea pentru a ajunge la cunoaştere;
      b) filosofia: mod de a trăi, ca pregătire a gândirii pentru cunoaşterea esențială, întrucât operațiile gândirii (contemplația, meditația, reflecția) determină implicit caracterul uman şi conduita umană;
   C) rostul filosofiei potrivit etimologiei termenului este acela de a depăşi prima din următoarele două modalități de a trăi:
      a) în neştiință sau în întuneric: amestecul falsității cu aparența;
      b) în lumină, adică în strălucirea esențelor prin cunoaşterea filosofică;
2) apelul la autoritatea filosofilor: de exemplu, Platon susține că filosofia e „suişul sufletului către locul inteligibilului”, altfel spus:
   A) cunoaştere;
   B) artă de a trăi.

● concepția lui Platon despre filosofie**:**
— date biografice despre Platon:
   1) filosof grec care a trăit între c. 428 – c.348 a. Ch.;
   2) principalele sale opere sunt cunoscute sub numele de „Dialoguri”, dintre acestea cele mai importante fiind:
      A) *Phaidon*;
      B) *Republica*;
      C) *Parmenide*;
— sursele şi înțelesurile filosofiei la Platon:
   1) sursele filosofiei,
      A) potrivit lui Platon şi gândirii vechilor greci**:**
         a) uimirea;
         b) contemplația asupra realității
      B) potrivit gânditorului contemporan Karl Jaspers**:**

a) uimirea**:** prin ea filosoful devine conştient de ceea ce nu cunoaşte;
b) reflecția dezinteresată (contemplarea)**:** filosoful doreşte să cunoască, nu pentru un folos oarecare, ci tocmai de dragul cunoaşterii;

2) înțelegerea filosofiei de către Platon:
A) cunoaştere realizată de către suflet**:** prin actul filosofării se petrece o orientare a omului către esența sa;
B) artă de a trăi**:** filosofia este un element propriu vieții şi caracterului uman, care intervine în formarea oamenilor prin educație (de la grecescul *paideia*, care înseamnă „educație, formare a firii umane”);

3) modul intuitiv în care Platon prezintă înțelesurile filosofiei în lucrarea *Republica* prin „mitul peşterii”:
A) ca şi cunoaştere, filosofia constă în eliberarea sufletului de constrângerile vieții, ea fiind calea privilegiată a sufletului de a accede la inteligibil:
a) cunoaşterea prin simțuri conduce la opinie („opinia se referă la ceea-ce-devine”), motiv pentru care în această etapă omul confundă adevărul cu falsitatea:
a_1) umbrele produse de obiecte la lumina focului din peşteră sunt confundate cu obiectele înseşi, fiind luate drept singura realitate;
a_2) lumea umbrelor (perindarea lor pe pereții peşterii) este lumea simțurilor, care se aseamănă cu o „locuință-închisoare” (simțurile sunt sursa acestui tip de cunoaştere);
a_3) opinia este luată drept cunoştință a intelectului („intelectul se referă la ceea-ce-este”) de către locuitorii peşterii, în realitate ea făcând parte din domeniul deschis vederii (asemănător cu locuința-închisoare) şi nu din domeniul inteligibilului (cunoaşterea propriu-zisă, autentică realizată de intelect), iar opinia reprezentând scopul acestui tip de cunoaştere;
b) cunoaşterea prin intelect conduce la cunoştințe adevărate (adevărul e definit ca „ceea-ce-este”), motiv pentru care Platon înțelege filosofia ca pe o „artă a răsucirii” dinspre devenire şi simțuri către „ceea-ce-este”;
b_1) esența sufletului constă în contemplarea inteligibilului şi poate fi redobândită prin dezlegarea sa de lumea

simțurilor (dezlegarea prizonierului de lumea peşterii) şi eliberarea lui de confuziile cunoaşterii prin simțuri (cunoaşterea oferită de lumina focului din peşteră);

b_2) filosofia, ca şi contemplare a inteligibilului, nu este un scop în sine, ci un mijloc, o cale care dacă este urmată duce la cunoaştere (filosofia nu este înțelepciune, ci iubire de înțelepciune, cărare către luminişul inteligibilului), contemplarea inteligibilului devenind astfel adevărata sursă a cunoaşterii;

b_3) inteligibilul (lumina Soarelui) reprezintă scopul propriu-zis al cunoaşterii, atingerea lui echivalând cu dezvăluirea esenței sufletului uman;

B) ca artă de a trăi („artă a răsucirii"), filosofia constă în dezvăluirea esenței sufletului uman (contemplare a inteligibilui) care poate avea loc pe direcția:

a) dinspre întuneric**:** locuința-închisoare, a lumii simțurilor;

b) către lumină**:** ieşirea din peşteră, în lumea inteligibilului;

3) calitățile filosofului – potrivit lui Platon (Platon, *Republica*) – trebuie să corespundă celor două modalități de „îndeletnicire" filosofică (artă de a trăi şi cunoaştere a inteligibilulului):

A) „să aibă bună ținere de minte";

B) „să învețe uşor";

C) „să aibă o inteligență largă şi plină de har";

D) „să fie prieten şi înrudit cu adevărul, cu dreptatea, cu vitejia şi cu cumpătarea";

4) exemplul şi modelul de filosof oferit de Platon – în *Apologia lui Socrate* – este Socrate, aflat în totală opoziție cu felul de a fi al majorității cetățenilor Atenei, motiv pentru care a fost condamnat la moarte:

A) calitățile filosofului aşa cum reies din autocaracterizarea pe care Socrate şi-a făcut-o cu ocazia apărării:

a) „iubitor al înțelepciunii";

b) „necurmat cercetător al sufletului propriu";

c) „necurmat cercetător al sufletului celorlalți";

B) „calitățile" pentru care un filosof ar fi de condamnat – potrivit prejudecăților față de filosofie a cetățenilor Atenei ce l-au condamnat pe Socrate – reies din acuzațiile aduse lui Socrate:

a) „strică tinerii";

b) „nesocoteşte zeii în care crede statul";

c) „se închină la alte zeități noi";

C) calități atribuite astăzi filosofului, pornind de la modelul socratic:
a) o gândire liberă, distanța față de tot ceea ce este dogmă şi credință;
b) conştientizarea libertății individuale, dublată de o atitudine critică față de ideologiile totalitare;
c) preeminența gândirii rațional-critice, care acceptă pluralitatea de interpretări şi care-şi asumă posibilitatea erorii.

● concepția lui Baruch Spinoza (1632-1677) despre filosofie:
— concepția creştină şi concepția lui B. Spinoza despre filosofie:
1) scopul şi ideea filosofică de bază în concepția creştină despre filosofie:
A) scopul filosofiei este dat de caracterul ei de ştiință privilegiată: atingerea prin cunoaştere a mântuirii şi nemuririi sufletului;
B) ideea filosofică de bază a gândirii creştine (presupoziția ei fundamentală): Dumnezeu este cauza existenței lumii şi a oamenilor;
2) scopul filosofiei şi ideea filosofică de bază în gândirea lui B. Spinoza:
A) scopul filosofiei: cunoaşterea filosofică asigură libertatea şi fericirea omului, ca aspecte particulare ale mântuirii şi nemuririi sufletului;
B) ideea filosofică de bază a gândirii lui Spinoza afirmă că Dumnezeu este o ființă necesară, necesitatea lui Dumnezeu fiind demonstrată de B. Spinoza sub forma identității lui Dumnezeu cu lumea:
a) toate lucrurile sunt în Dumnezeu;
b) tot ceea ce există se supune naturii necesare a lui Dumnezeu;
3) înțelesurile filosofiei la B. Spinoza (B. Spinoza, *Etica*):
A) filosofia este înțeleasă ca libertate în raport cu necesitatea:
a) cale a dobândirii libertății prin:
a_1) contemplarea naturii lui Dumnezeu;
a_2) conştientizarea naturii necesare a lucrurilor (a esenței acestora) şi a veşniciei sufletului;
b) înțelegere a necesității ca:
b_1) absență a libertății;

b_2) înțelegere adecvată a legilor necesare: conştientizarea şi controlul lor se identifică cu înțelegerea adecvată a naturii lui Dumnezeu, întrucât necesitatea lucrurilor este tot una cu necesitatea lui Dumnezeu;

B) filosofia este înțeleasă ca iubire intelectuală a sufletului față de Dumnezeu, adică:

a) funcție a sufletului caracterizată de veşnicie, prin care acesta contemplă natura veşnică a lui Dumnezeu;

b) explicitare a naturii lui Dumnezeu pornind de la înțelegerea esenței sufletului omenesc:

b_1) esența sufletului omenesc este dată de necesitatea acestuia;

b_2) necesitatea sufletului omenesc se identifică cu necesitatea lui Dumnezeu;

b_3) înțelegerea necesității (esenței) sufletului omenesc înseamnă înțelegerea necesității lui Dumnezeu;

b_4) înțelegerea necesității lui Dumnezeu coincide cu explicitarea naturii Sale;

c) reflectare a iubirii intelectuale a sufletului față de Dumnezeu, ca reflectare infinit veşnică a iubirii lui Dumnezeu în cele două ipostaze ale ei:

c_1) iubire față de oameni;

c_2) iubire față de sine;

C) filosofia este înțeleasă ca mântuire a sufletului uman (libertatea şi fericirea lui):

a) iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu este parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine:

a_1) necesitatea sufletului omenesc (esența lui) se regăseşte, sub aspectul veşniciei, în necesitatea lui Dumnezeu;

a_2) filosofia ca înțelegere a necesității lui Dumnezeu este, în acelaşi timp, reflectare infinit veşnică a iubirii lui Dumnezeu, deci a iubirii cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine şi îi iubeşte pe oameni;

a_3) iubirea infinită a lui Dumnezeu cuprinde iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu;

b) mântuirea sufletului uman, adică libertatea şi fericirea lui, constă în iubire statornică sau veşnică a sufletului față de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu față de oameni:

b_1) expresia acestei iubiri este filosofia;

b_2) mântuirea sufletului uman are loc prin filosofie;

— caracterizarea filosofiei lui B. Spinoza
1) concepție monistă despre lume:
A) definiția termenului „monism”: o concepție potrivit căreia în univers există o singură substanță, temei pentru tot ceea ce există;
B) etimologia termenului „monism”: provine de la grecescul *monas*, care înseamnă „unu, unic”;
2) exemplu de concepție asemănătoare despre rostul filosofiei cu cea a lui Spinoza este concepția despre filosofie a lui Seneca, gânditor antic ce susține că „Filosofia este singurul mijloc de a depăşi condiția de muritor şi chiar de a o transforma în nemurire”:
A) apropierea celor două concepții: filosofia este un mijloc sau o cale către nemurire;
B) diferența între ele: la Seneca filosofia este un mijloc către nemurire la îndemâna omului aflat în condiția de muritor, pe când la Spinoza ea este cale spre nemurire, dar ca iubire intelectuală a sufletului uman nemuritor față de Dumnezeu.

● concepția lui Lucian Blaga (1895-1961) despre filosofie:
— principalele lucrări ale lui L. Blaga sunt reunite sub formă de trilogii:
1) *Trilogia cunoaşterii* (1931-1934);
2) *Trilogia culturii* (1936-1937);
3) *Trilogia valorii* (1939-1942);
— autonomia şi specificul filosofiei față de celelalte discipline sau domenii ale culturii, potrivit lui L. Blaga:
1) autonomia filosofiei este dată de:
A) obiectul de studiu:
a) al disciplinelor ştiințifice, care îl constituie o parte determinată din realitate, din ceea ce este (lumea, existența):
a_1) obiectul fizicii: natura şi legile ei;
a_2) obiectul astronomiei: mişcările celeste;
b) al filosofiei: îl constituie totalitatea lumii, adică tot ceea ce este;
B) perspectiva de studiu:
a) a ştiințelor: este restrânsă, fiecare disciplină abordându-şi domeniul dintr-un anumit punct de vedere şi concret;
b) a filosofiei: este mai largă (de maximă generalitate) şi abstractă, constând în intuiții asupra a tot ceea ce există:
b_1) aceste intuiții L. Blaga le numeşte „orizonturi”, întrucât ele exprimă limita cunoaşterii umane;

b_2) aceste intuiții-„orizonturi” conferă filosofiei un raport privilegiat (abstract şi de maximă generalitate) cu lumea față de celelalte ştiințe;

2) singularitatea sau specificul filosofiei constă în aceea că e urmată întotdeauna (sau ar trebui să fie) de o conştiință filosofică (L. Blaga, *Despre conştiința filosofică*):

A) definirea *conştiinței filosofice*: este actul secund care urmează constituirii filosofiei, constând în interogarea asupra modului în care filosofia se distinge de ştiință şi de artă;

B) modul în care conştiința filosofică conferă singularitate filosofiei:

a) urmează întotdeauna constituirii filosofiei;

b) întoarce filosofia, într-un act reflexiv, asupra condițiilor sale de posibilitate (orizonturile sau intuițiile despre tot ceea ce este) şi asupra conținutului său (cunoştințe sau elemente ştiințifice, mitice, magice etc.);

c) determină precis motivele şi temele filosofice, prin cunoaşterea elementelor ştiințifice, mitice şi magice care au influențat gândirea filosofică;

C) modul în care conştiința filosofică este deteminată:

a) cine o determină:

a_1) „suprema veghe a omului”, care se transformă în filosofie atunci când omul încearcă să-şi rezolve raporturile cu ceea ce este;

a_2) actele „de reflectare ale gândirii filosofice asupra ei însăşi”, prin care filosoful „prinde ştire de sine”;

b) cine o dobândeşte:

b_1) filosoful care „se îndeamnă să convertească, în termeni de înțelegere umană, un mister amplu şi adânc ca toată existența”;

b_2) filosoful care „îşi articulează problematica în legătură cu tot ce depăşeşte orice limită inerentă a experienței atât în sens extensiv” (pe orizontală), cât şi „în înalt şi în adâncime” (pe verticală);

b_3) filosoful care „conştient de vocația sa îşi îndreaptă atenția şi puterea de interpretare spre tot”.

B. **LIMITE:** ***VALOAREA FILOSOFIEI PENTRU VIAȚĂ***

● compararea concepției blagiene despre filosofie şi rostul ei (L. Blaga, *Despre conştiința filosofică*) cu cea a lui H. Bergson (H. Bergson, *Intuiția filosofică*):

— din punct de vedere formal cele două concepții prezintă asemănări:

1) condițiile de posibilitate ale filosofiei sunt pentru ambii filosofi de domeniul intuiției:

A) orizonturile lui L. Blaga sunt intuiții ale tot ceea ce există (ale ființei în general);

B) intuiția filosofică a lui H. Bergson este punctul („contactul") de maximă profunzime până la care filosoful poate descinde în interiorul propriei ființe (al ființei umane în general);

2) perspectiva filosofică reprezintă pentru ambii autori calea prin care omul se raportează la existență (a sa sau a lumii):

A) perspectiva filosofică blagiană este calea de la intuiția a tot ceea ce există la conştiința filosofică;

B) perspectiva filosofică bergsoniană este calea de la intuiția profunzimilor ființei umane la tot ceea ce există;

— din punct de vedere al conținutului cele două concepții prezintă deosebiri semnificative:

1) conştiința filosofică blagiană este diferită de intuiția filosofică bergsoniană:

A) prin conştiința filosofică omul sondează intuițiile despre existență în general;

B) prin intuiția filosofică omul sondează în adâncurile propriei existențe;

2) rostul filosofiei este diferit pentru cei doi autori:

A) pentru L. Blaga rostul filosofiei este de a conferi omului un raport privilegiat cu lumea şi cu propriul discurs despre lume;

B) pentru H. Bergson rostul filosofiei este de a conferi omului „elanul vital" prin care să fie „împins" la suprafață în gândire.

● concepția lui Bertrand Russell (1872-1970) despre valoarea filosofiei:

— principalele lucrări:

1) *Principiile matematicii* (1903);

2) *Teoria cunoaşterii* (1913);

3) *Analiza minții* (1921);

— determinarea valorii filosofiei:

1) criteriul de determinare: tipul de cunoaştere pe care îl propune;
2) tipuri de cunoaştere mai importante pentru viața omului:
   A) cunoaşterea ştiințifică:
      a) axată pe descrierea experienței;
      b) oferă răspunsuri exacte;
   B) cunoaşterea filosofică:
      a) axată pe examinarea limitelor cunoaşterii;
      b) oferă o cunoaştere critică, adică:
         b_1) cercetarea principiilor;
         b_2) identificarea şi eliminarea prejudecăților;
         b_3) eliberarea de atitudinea dogmatică;
         b_4) atitudinea critică;
3) importanța cunoaşterii filosofice pentru viață (valoarea filosofiei pentru viață):
   A) efectul direct al studiului filosofiei îl constituie cercetarea critică a principiilor presupuse de ştiință şi în viața cotidiană;
   B) consecințele indirecte ale studiului filosofiei țin de faptul că prin cercetarea critică filosofia nu conduce la soluții exacte, ci la incertitudine (caracterul indirect al acestor consecințe e dat de faptul că sunt consecințe ale incertitudinii, pusă în evidență prin cercetarea filosofică), consecințele incertitudinii fiind pentru determinarea valorii filosofiei următoarele două:
      a) incertitudinea determină o eliberare de atitudinea dogmatică, oferă filosofiei posibilitatea ca prin cercetare critică să identifice şi să elimine prejudecățile care ne conduc viața, lărgindu-ne astfel orizontul gândirii;
      b) incertitudinea determină un interes permanent pentru cunoaştere (pentru căutarea certitudinii) întrucât, aflându-se într-un raport cognitiv față de univers, ne lărgeşte capacitățile Eului prin obținerea de noi informații;
4) argumentele lui B. Russell în favoarea valorii filosofiei îl conduc la susținerea că filosofia merită să fie studiată şi sunt următoarele (B. Russell, *Problemele filosofiei*):
   A) filosofia merită să fie studiată ,,nu de dragul unor răspunsuri precise la întrebările ei, deorece, de regulă, nu se poate şti dacă astfel de răspunsuri precise sunt adevărate, ci mai degrabă de dragul întrebărilor înseşi";
   B) filosofia merită să fie studiată ,,...deorece aceste întrebări lărgesc concepția noastră asupra a ceea ce este posibil, ne

îmbogățesc imaginația intelectuală şi diminuează siguranța dogmatică ce împiedică mintea să speculeze";

C) filosofia merită să fie studiată „...mai presus de toate, deoarece prin măreția universului contemplat de filosofie, mintea este înnobilată şi devine capabilă de aceea uniune cu universul care este binele suprem"

II.

OMUL

1. EXISTENȚA UMANĂ

A. ORIZONT: *NATURA UMANĂ*

● cunoaşterea de sine ca preocupare permanentă a omului:
— cunoaşterea de sine ca preocupare permanentă a ştiinţelor:
1) exemple de ştiinţe cu preocupări referitoare la cunoaşterea de sine a omului
A) biologia: cercetează corpul uman;
B) istoria: cercetează evoluţia omului de-a lungul timpului;
C) sociologia: cercetează existenţa omului în societate;
2) caracteristica cercetărilor ştiinţifice asupra omului: aceste discipline oferă puncte de vedere limitate, întrucât iau în considerare doar trăsături particulare ale omului;
— cunoaşterea de sine ca preocupare a filosofiei:
1) caracteristicile cercetării filosofice a existenţei (termenul „existenţă” provine de la grecescul *Ek-sistere*, care înseamnă „a ieşi în, a se manifesta în afară”):
A) cunoaşterea filosofică este complementară cunoaşterii ştiinţifice a omului, ea nu are în vedere trăsături particulare ale omului, ci încearcă să ofere o perspectivă de ansamblu asupra existenţei acestuia, fiind o cunoaştere generală a lui;
B) filosofia nu oferă răspunsuri ultime în legătură cu existenţa umană, ci interoghează această existenţă sub aspectele ei generale;

C) filosofia menține prin interogațiile sale interesul permanent pentru cunoaşterea de sine a omului;

2) perspectiva de ansamblu a filosofiei asupra problematicii ridicate de existența umană:

A) întrebările la care filosofia încearcă să răspundă atunci când abordează problema existenței umane:

a) Ce este omul?;

b) În ce constă natura umană?;

c) Are sens existența?;

B) principalele probleme ridicate de aceste întrebări:

a) problema esenței umane (a ființei umane) poate fi reformulată şi detaliată prin întrebari precum:

a_1) Există o trăsătură care să fie specifică doar omului?;

a_2) Există o „natură”, o esență prin care omul se deosebeşte de regnul animal sau vegetal?;

b) problema sensului vieții care este legată de interogațiile despre natura umană, lucru evidențiat de întrebarea prin care se pune: Ceea ce conferă sens existenței nu este oare acea trăsătură care ne caracterizează în mod propriu?

● problema naturii umane în raport cu cunoaşterea de sine:

— legătura dintre problema naturii umane şi problema cunoaşterii de sine:

1) interogațiile care însoțesc atitutidinea reflexivă a omului se referă la diferența dintre sine şi celelalte entități (obiecte, natură, semeni) şi se exprimă sub forma următoarelor întrebări:

A) În ce constă deosebirea dintre un om şi un lucru sau un animal?;

B) Există vreo diferență între mine şi celălalt seamăn al meu?;

2) răspunsurile la întrebările despre natura umană:

A) nu sunt univoce şi încearcă să cuprindă acel set de atribute care sunt specifice doar naturii umane (fiind esențiale pentru conturarea acesteia);

B) sunt în strânsă legătură cu răspunsurile la problema cunoaşterii de sine întrucât interogațiile autoreflexive ale omului se referă, în fond, la natura umană, fiind esențiale pentru aceasta;

— rezolvarea neunivocă a problemei naturii umane constă în faptul că s-au propus ca soluție mai multe teorii, dintre care două sunt deosebit de importante:

1) teoria politică: consideră drept caracteristică esențială a omului capacitatea sau incapacitatea acestuia de a trăi în mod social (de a fi parte componentă a unui sistem guvernant);
2) teoria metafizică (metafizica se defineşte ca ramură a filosofiei care cercetează principiile, temeiurile lumii, ale existenței): tratează gândirea şi capacitatea ei de reflectare asupra lumii drept element distinctiv al naturii umane, omul fiind în primul rând nu un animal (a)social, ci o ființă meditativă, reflexivă;

● problema existenței omului ca individ raportată la problema naturii umane:
— legătura dintre problema existenței omului şi problema naturii umane:
1) constă în faptul că ambele sunt componente (subprobleme) ale problemei omului (redată de întrebarea: Ce este omul?);
2) soluțiile în termenii acestor subprobleme nu epuizează specificul ființei umane, ci antrenează alte subprobleme, cum ar fi cea a identității umane;
— legătura dintre problema existenței omului şi identitatea indivizilor umani:
1) problema identității umane:
A) întrebările cu ajutorul cărora se pune:
a) Care sunt criteriile prin care stabilesc că eu, cel de ieri, sunt acelaşi cu eu, cel de azi?;
b) Cum mă deosebesc de celălalt seamăn al meu şi cum îl gândesc atât de diferit şi, în acelaşi timp, atât de asemănător?;
B) răspunsul la aceste întrebări este presupus de răspunsul la problema naturii umane şi antrenează un nucleu de caracteristici permanente şi inerente unei singure persoane;
2) formularea problematicii existenței umane în legătură cu răspunsurile la întrebările privind identitatea umană se face considerând existența drept notă distinctivă a omului înțeles ca:
A) parte componentă a societății (problema raportului om–societate);
B) parte conştientă a lumii, ce gândeşte asupra lumii, aspirând către divin (problema raportului om–lume + problema raportului om–divinitate);
C) identitate şi alteritate în raport cu celălalt (problema naturii celuilalt).

● concepția lui Aristotel (384 – 322 a.Ch.) despre om:
— modul în care teoria lui Aristotel despre natura umană este influențată de concepția sa teleologică:
1) definirea teleologismului în general:
A) teorie conform căreia existența unui lucru se explică raportându-l la un altul, care îi serveşte drept scop;
B) studiul scopurilor, intențiilor, funcțiilor unor acțiuni;
2) concepția teleologică a lui Aristotel:
A) natura umană nu crează nimic fără un scop;
B) existența omului are un scop: acela de a trăi alături de semenii săi în vederea unei vieți mai bune;
3) influența concepției teleologice a lui Aristotel asupra concepției sale despre natura umană:
A) enunțarea ei: caracterul teleologic al acțiunilor şi naturii umane determină caracterul social al acestora (natura teleologică acțiunilor umane determină natura socială a omului);
B) explicitarea ei:
a) scopul existenței omului în vederea unei vieți mai bune poate fi atins doar împreună cu semenii săi;
b) o viață mai bună este aceea în care actele morale şi intelectuale sunt posibile;
c) actele morale şi intelectuale sunt posibile doar într-o comunitate de ființe cu simțirea binelui şi a răului, a dreptului şi a nedreptului;
d) această comunitate de ființe este statul, el conferind caracter social omului şi acțiunilor sale;
— problema naturii sociale a omului:
1) concepțiile sofiste despre natura umană şi teoria lor contrară teoriei aristotelice despre om:
A) exemple de sofişti: Glaucon, Kalikles;
B) statul în teoriile sofiste: este privit, împreună cu ordinea socială, drept convenție;
C) legile societății ca legi ale statului: impun o ordine convențională aflată în conflict cu natura umană;
D) natura umană: este aceea de a săvârşi nedreptăți;
2) concepția lui Aristotel despre natura socială a omului (Aristotel, *Politica*):
A) natura umană este una socială întrucât:

a) în fiecare dintre noi există instinctul de formare al comunităților (instinctul de autoconservare şi de reproducere al indivizilor);
b) în stat abia existența îşi află împlinirea desăvârşindu-şi astfel posibilitățile proprii;

B) raportul om-stat este privit din două puncte de vedere:
a) din punctul de vedere al genezei: statul e o consecință a trăirii laolaltă a indivizilor, mai întâi în familie, grup etc. şi de-abia apoi în comunitate statală;
b) din punctul de vedere al funcției sale: statul e anterior oamenilor care îl compun, precum corpul precede membrele sale, el funcționând ca o instituție naturală rezultată în mod indirect din instinctele de autoconservare şi de reproducere ale indivizilor care, împreună, alcătuiesc instinctul pentru formarea comunităților;

C) raportul social-antisocial
a) socialul cuprinde:
a_1) omul, care – prin natura sa – este o ființă socială;
a_2) statul, care – prin geneza sa – este o consecință directă a caracterului social al omului (trăirea laolaltă a indivizilor) şi indirectă a instinctului pentru formerea comunităților (de autoreproducere şi conservare a indivizilor);
b) antisocialul, care – prin natura sa, nu datorită unor împrejurări ocazionale – este „ca acela batjocorit de Homer”:
b_1) ori un supraom;
b_2) ori o fiară;

D) natura contradictorie a omului se manifestă în raport cu legile statului şi cu instinctul pentru formarea comunităților:
a) omul care îşi urmează instinctul de a trăi în comunitate, împlinindu-l, ajunge să fie „autorul celor mai mari bunuri” şi, atingând perfecțiunea, devine „cea mai nobilă dintre ființe”;
b) omul care nu urmează legile statului, lipsit fiind de lege şi de dreptate, „este cea mai rea dintre toate” ființele.

● concepția lui Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) despre om:
— raportarea lui J.-J. Rousseau la teoriile politice despre natura umană de până la el:

1) concepția acestor teorii politice despre natura umană:
A) omul este o ființă socială, care îşi îndeplineşte atributele esențiale:
a) supunându-se unei ordini sociale;
b) trăind laolaltă cu semenii săi;
B) sufletul omenesc este modificat, modelat în interiorul societății;
2) întrebările şi aprecierea lui J.-J. Rousseau cu privire de teoriile politice despre om anterioare:
A) întrebările care se pun în legătură cu aceste teorii:
a) Modificarea sufletului uman (modelarea lui) în interiorul societății cauzează fericirea sau nefericirea omului?;
b) Trecerea de la o stare naturală (în care toți oamenii sunt egali) la o stare artificială, cea a societății umane (care presupune inegalitatea între oameni) este una benefică ființei umane?;
B) aprecierea lui J.-J. Rousseau cu privire la stadiul cercetărilor despre om: deşi aceste cercetări sunt cele mai folositoare dintre toate cercetările omeneşti, ele sunt şi cele mai puțin înaintate;

— concepția lui J.-J. Rousseau despre om în lucrarea *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalității dintre oameni*:
1) distincția între starea socială şi starea naturală a omului:
A) starea socială este cea a omului social sau civilizat:
a) trăsăturile omului social, determinate de modificările naturii umane prin modul său de existență în sfera socială, sunt:
a_1) schimbarea constituției corpului;
a_2) cunoştințe noi şi erori multiple;
a_3) tulburările sufletului provocate de pasiuni;
a_4) inegalități politice şi diferențe sociale;
b) constituie o sursă de nefericire întrucât trăsăturile omului civilizat funcționează ca factori ce determină nefericirea umană pe măsura în care omul se diferențiază de starea sa naturală, primitivă;
B) starea naturală (adevărata natură umană, întrucât exprimă alcătuirea originară a ființei umane) este cea a omului primitiv sau sălbatic):
a) trăsăturile omului primitiv sau sălbatic, care fac din el modelul naturii umane perfecte şi pe care acesta le conferă ființei umane, sunt:

a_1) omul sălbatic este lipsit de legături cu semenii săi;
a_2) omul sălbatic este lipsit de grai şi de cunoştinţe inutile;
a_3) omul sălbatic este supus doar inegalităţii cauzate de vârstă, sănătate sau putere;
a_4) omul sălbatic are natura umană a unui Robinson Crusoe (singur, primitiv, dar fericit), bazată pe prezenţa în suflet doar a principiului interesului pentru propria-i conservare şi a principiului repulsiei faţă de suferinţa şi moartea semenilor;

b) starea naturală a omului este o condiţie pentru fericirea omului: o fericire gen Robinson Crusoe;

2) distincţia între viaţa civilizată şi viaţa naturală:

A) viaţa civilizată:

a) caracterizare generală: este forma de viaţă cea mai susceptibilă să devină de nesuportat pentru cei care o trăiesc, întrucât cei care o trăiesc se plâng de condiţiile pe care ea le oferă;

b) condiţiile pe care oferă şi de care se plâng cei ce o trăiesc:

b_1) dezordinea existenţei umane;
b_2) „mâhnirea” sufletului faţă de această formă de existenţă;
b_3) neajunsuri în îmbinarea „legilor divine şi omeneşti”;

B) viaţa naturală:

a) caracterizare generală: reprezintă locul de potrivire al sentimentelor şi cunoştinţelor omului natural cu natura sa;

b) condiţiile pe care le oferă şi care fac posibilă întâlnirea omului natural cu natura sa sunt cele de trai ale omului sălbatic:

b_1) „rătăcitor prin păduri”;
b_2) „fără locuinţă”;
b_3) „fără grai”;
b_4) „fără război”;
b_5) „fără legături”;
b_6) „fără a avea nevoie de semenii săi”;
b_7) „fără a avea vreo dorinţă de a face rău semenilor săi”;
b_8) „fără a recunoaşte vreodată pe unul din semenii săi în mod individual”;
b_9) „prea puţin supus pasiunilor”;
b_{10}) „de ajuns lui însuşi”;

C) avantajele vieţii naturale în raport cu viaţa civilizată:

a) punerea problemei: „Întreb care din două – viața civilizată sau cea naturală – este mai susceptibilă să devină de nesuportat celor care o trăiesc ?”;

b) răspunsul lui J.-J. Rousseau, formulat în urma analizei comparative a condițiilor de trai oferite de viața civilizată şi cea naturală, este că viața civilizată devine tot mai puțin suportabilă pentru om, deoarece îl îndepărtează de propria-i natură:

b_1) viața naturală îl îndepărtează şi ea pe om de propria-i natură, dar numai sub raportul speciei (încă din starea naturală a omului „specia era deja îmbătrânită”), nu ca individ: „omul rămâne un copil” doar în starea sa naturală, unde fiind „prea puțin supus pasiunilor (...), de ajuns lui însuşi, nu avea decât sentimente şi cunoştințe potrivite cu această stare”;

b_2) viața civilizată îl îndepărtează total pe om de propria-i natură: „Aproape că nu vedem în jurul nostru decât oameni care se plâng de existența lor; şi mai mulți sunt aceia care nu se plâng, deşi sufletul le e plin de aceasta; îmbinarea legilor divine şi omeneşti abia dacă este de ajuns pentru a împiedica dezordinea”;

d) caracteristicile vieții naturale a omului care i-au conferit în timp avantajele în raport cu viața civilizată:

b_1) „nu exista nici educație, nici progres”;

b_2) „generațiile se înmulțeau inutil”;

b_3) „secolele, pornind de la acelasi punct, se scurgeau fără ca omul să iasă din primitivitatea primelor ere”;

b_4) „specia era deja bătrână, dar omul rămânea un copil”;

● concepția Fericitului Augustin (354-430) despre om:

— concepția creştină despre natura umană cuprinde, în esență, două idei:

1) ideea Creației, potrivit căreia omul e o creație divină care se deosebeşte de toate celelalte prin faptul că este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu;

2) ideea Trinității: idee esențială a teologiei creştine care consideră că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt simultan Dumnezeu, altfel spus sunt nume diferite aplicate unui singur Dumnezeu în circumstanțe diferite;

— dezvoltarea concepției creştine despre om de către Fericitul Augustin în lucrarea *Confesiuni*:

1) preluarea ideilor Creației și Trinității:
   A) ideea biblică a Creației (*Facerea 1:26*: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră»") a fost preluată sub forma ideii că omul este o imagine a lui Dumnezeu în care pluralitatea implicată de sintagma „asemănarea Noastra" este prezentată ca Trinitate: omul este o imagine a Trinității;
   B) ideea Trinității este preluată de Augustin pentru a caracteriza în acelaşi timp nu numai pe Dumnezeu, ci şi omul:
      a) Trinitatea apare la Augustin ca unică esență formată din Dumnezeu Tatăl, Iisus şi Sfântul Duh, omul fiind o imagine a ei;
      b) aplicarea Trinității la om ridică problema dacă întreaga ființă umană, chiar şi partea carnală, reflectă divinul;
      c) soluționarea problemei de care s-a lovit, Augustin a făcut-o prin distincția între omul interior şi omul exterior;
2) soluția lui Augustin:
   A) distincția între omul interior şi omul exterior:
      a) omul interior:
         a_1) definiție: sufletul şi facultățile sale (existența, cunoaşterea, voința) orientate către cunoaşterea ideilor eterne;
         a_2) statut: sufletul reflectă, cu ajutorul facultăților sale, divinitatea;
      b) omul exterior:
         b_1) definiție: aspectul carnal, perisabil al ființei umane şi cunoaşterea provenită de la simțuri;
         b_2) statut: reflectă nevoile şi trebuințele carnale, perisabile ale omului;
      c) raportul om interior–om exterior este soluționat în favoarea omului interior, adică a sufletului şi facultăților sale, în sensul că doar prin intermediul acestora omul capătă atributele naturii umane, putând fi în acelaşi timp:
         c_1) un sine (o imagine a lui Dumnzeu);
         c_2) cunoaşterea acestui sine;
         c_3) iubirea de sine;
   B) raportarea omului la Trinitate prin intermediul facultăților sufletului (existența, cunoaşterea, voința):
      a) diferența şi inseparabilitatea celor trei „lucruri" (facultăți) ale sufletului a fost redată după cum urmează:
         a_1) „eu sunt o ființă care cunoaşte şi vrea";

a_2) „eu cunosc că sunt şi că vreau”;
a_3) „eu vreau să fiu şi să cunosc”;
b) importanța celor trei „lucruri” (facultăți) ale sufletului:
b_1) ele exprimă faptul ca viața este inseparabilă, „o viață unică, un suflet unic, o esență unică”;
b_2) ele îi ajută pe oameni, când aceştia îşi încearcă mintea cercetându-le în diferența față de Trinitate, să înțeleagă nu numai esența naturii umane, ci şi să o apropie – ca esență unică – de esența Trinității;
C) inseparabilitatea celor trei elemente ale Trinității şi diferența lor față de cele trei stări (facultăți) ale sufletului:
a) inseparabilitatea elementelor Trinității exprimă esența lui Dumnezeu, sub forma atributelor Sale:
a_1) „Cel datorită căruia sunt toate”;
a_2) „Cel prin care sunt toate”;
a_3) „Cel în care sunt toate”;
b) diferența Trinității față de stările sufletului este dată de cele două modalități în care omul (interior) îşi recunoaşte existența:
b_1) existența lui Dumnezeu în om: „eu n-aş putea să exist dacă Tu n-ai fi întru mine”;
b_2) existența omului în Dumnezeu: „eu n-aş putea să exist dacă n-aş fi întru Tine”.

● concepția lui Blaise Pascal (1632-1662) despre om:
— perspectiva din care este formulată concepția pascaliană despre om:
1) legătura dintre problema definirii naturii umane şi problema cunoaşterii omului:
A) definirea naturii umane presupune:
a) cunoaşterea limitelor acesteia, în special prin autoreflexivitate: întrucât stabilirea limitelor omului se poate face doar prin compararea naturii sale cu ceea ce există în afara sa;
b) raportare la întreaga realitate, îndeosebi prin cercetarea naturii: întrucât determinarea limitelor naturii umane nu poate avea loc decât prin raportare la natura exterioară, a întregii realități;
B) cunoaşterea omului este un act complex care implică:
a) autoreflexivitatea, adică cercetarea limitelor naturii umane;

b) cercetarea naturii, altfel spus cercetarea realității exterioare;

2) modul în care legătura stabilită între problema definirii naturii umane şi problema cunoaşterii omului îşi pune amprenta asupra concepției despre om:

A) cercetarea realității exterioare conduce la ideea limitelor gândirii umane, aceste limite ce nu pot fi cuprinse total prin rațiune fiind:

a) *infinitul* lumii sau *totul*, în două ipostaze:

a_1) infinitul mare: al creațiilor lui Dumnezeu;

a_2) infinitul mic: obținut prin diviziunea continuă a vreunui obiect;

b) *neantul* sau *nimicul*, ca extremă opusă la infinit;

B) cercetarea limitelor omului conduce la ideea că natura umană este o limită permanentă, de unde nevoia de a o depăşi prin rațiune;

— concepția lui B. Pascal despre om în lucrarea *Cugetări*:

1) problema definirii omului:

A) prin raportare la cele două infinituri ale lumii omul este o ființă care îşi recunoaşte limitele gândirii sale, deşi experiența ne arată că „gândirea este aceea care defineşte omul”:

a) omul ar putea fi conceput – de către mine şi de către orice individ – „fără mâini şi fără picioare, dacă experiența nu m-ar învăța că omul gândeşte cu capul”;

b) omul nu poate fi conceput fără gândire, întrucât „nimeni nu-l poate concepe fără ea”;

B) prin comparație cu neantul şi infinitul omul îşi descoperă ființa sa drept cale de mijloc între aceste două extreme („ființa lui nu stă mai mai îndeaproape de nimicnicia din care este scoasă decât de infinitul în care-i înghițită”):

a) omul este „nimic în raport cu infinitul, tot prin comparație cu neantul”;

b) omul este „un lucru între nimic şi tot, (...) infinit de îndepărtat de ambele extreme”;

2) problema cunoaşterii omului:

A) reformularea ei se face, din perspectiva definirii omului, cu ajutorul următoarelor întrebări:

a) „(...) la urma urmei, ce este omul în natură?”;

b) „(...) ființa lui nu stă mai aproape de nimicnicia din care este scoasă decât de infinitul în care să-i înghită?”;

B) soluționarea ei, din perspectiva legăturii cu problema cunoaşterii umane, este următoarea:
a) omul se defineşte față de realitatea externă numai cunoscând prin *rațiune*, adică numai prin cunoaşterea sa rațională – o cunoaştere limitată, dar continuă;
b) primatul rațiunii în viața omului se evidențiază din raporturile acestuia cu:
b_1) semenii săi, judecata rațională a acestora în favoarea acțiunilor lui prevalând asupra a „orice avantaj ar avea în lume”: „el se crede nenorocit dacă nu ocupă un loc deosebit de bun în felul cum îl judecă semenii săi”;
b_2) cu lucrurile naturale şi supranaturale, tăria rațiunii constând în faptul că „ea să ştie că există o infinitate de lucruri care o depăşesc”: „ar fi foarte slabă dacă nu ar recunoaşte acest lucru. Dacă este depăşită de lucrurile naturale, atunci ce să mai spunem de cele supranaturale?”;

3) problema măreției omului:
A) măreția morală a omului constă în cugetare: în acțiunile noastre de la „strădania de a cugeta frumos (...) trebuie să purcedem, nu de la spațiu şi de la durată” cum pornesc majoritatea filosofilor;
B) măreția spirituală a omului este dată de natura sa contradictorie:
a) „judecător al tuturor lucrurilor, imbecil vierme de pământ”;
b) „depozitar al adevărului, îngrămădire de incertitudine şi eroare”;
c) „mărire şi lepădătură a universului”.

B. **LIMITE:** ***ALTERITATE ŞI IDENTITATE***

● concepția lui Émmanuel Levinas (1905-1995) despre alteritate în viața umană:
— problematica *alterității* sau a *celuilalt* în filosofia de până la É. Levinas:

1) specificul abordării filosofice a acestei problematici până la Levinas constă în includerea ei în tema mai largă a subiectului cunoscător:
   A) tratarea naturii celuilalt asemenea naturii obiectului: ceva ce, odată tradus rațional, este integrat, interiorizat prin înțelegere;
   B) practicarea indistincției între indivizi, obiecte, lume înconjurătoare: toate la un loc formau o totalitate obiectivă, câmp de cunoaştere pentru un subiect universal;
2) critica adusă de É. Levinas abordării filosofice tradiționale a acestei problematici:
   A) atitudinea teoretică a unei astfel de abordări: înseamnă ratarea semnificației celuilalt în caracterul lui de diferit;
   B) perspectiva din care trebuie trebuie depăşită o astfel de abordare: gândirea trebuie să sesizeze pe celălalt în calitatea lui de cu totul altul;

— problematica *alterității* sau a *celuilalt* în filosofia lui É. Levinas:
1) rezumarea concepției sale:
   A) relația cu celălalt ne este accesibilă în două modalități:
      a) ca *prezență*;
      b) ca *limbaj*;
   B) accesibilitatea celuilalt ca prezență: altul, în *raport de față către față*, este o *prezență*, însă una diferită de mine, şi tocmai prin aceasta neliniştitoare, care deține o libertate incontrolabilă <= *raportul față către față* ca *prezență*;
   C) accesibilitatea celuilalt ca limbaj: altul, în *raport de față către față*, se prezintă prin *limbaj*, fiind auzit, această vorbire atestând o altă natură, liberă, imprevizibilă, care astfel îmi circumscrie limitele propriei persoane <= *raportul față către față* ca *limbaj*;
2) detalierea concepției sale pe problema singularității omului (É. Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*):
   A) indicatorii care arată, până la urmă, că omul este o singularitate sunt:
      a) „transcendența interlocutorului”;
      b) „accesul la celălalt prin limbaj”;
   B) singularitatea omului este o altă singularitate decât cea a indivizilor:
      a) singularitatea indivizilor:
         a_1) „se subsumează unui concept”;
         a_2) „o articulează momentele”;
      b) singularitatea omului este dată de relația cu celălalt:

b_1) nu se subsumează unui concept pentru că celălalt este transcendent: „Celălalt, ca interlocutor pur, nu este un conținut cunoscut, calificat, sesizabil pornind de la ideea generală oarecare şi supus acestei idei”, el este o *prezență*;

b_2) nu o articulează momentele întrucât celălalt îşi arată prin limbaj doar „o față, nu se referă decât la sine”: accesul la celălalt are totuşi loc şi prin *limbaj*, Eul fiind „inefabil” (inexprimabil în cuvinte) chiar „pentru că este vorbitor prin excelență, răspunzător, responsabil;

● concepția lui John Locke (1632-1704) despre identitatea umană:

— prezentarea răspunsurilor avute în vedere de J. Locke cu privire la problema identității umane:

1) răspunsul care prin „identitatea omului” numeşte doar identitatea de materie, de substanță:

A) principiul avut în vedere prin *conceptul de identitate* promovat de acest răspuns: este principiul individuației, care enunță că o ființă este identitcă cu sine dacă există într-un anumit loc şi într-un anumit timp ce nu pot fi comune pentru alte ființe asemănătoare;

B) exemple de identități materiale, substanțiale potrivit acestui principiu:

a) identitatea plantelor sau animalelor: plantele sau animalele sunt identice cu sine în măsura în care sunt aceeaşi alcătuire coerentă de părți, într-un corp care participă la aceeaşi viață;

b) identitatea omului: un om este identic cu sine dacă este aceeaşi materie, care participă la aceeaşi viață;

C) limitele acestui răspuns: țin de faptul că el susține doar identitatea spațio-temporală a materiei, a substanței, fără să aibă în vedere facultatea rațională omului sau problema responsabilității pentru propria ființă;

2) răspunsul care prin „identitatea personală” evidențiază identitatea umană autentică:

A) principiul avut în vedere prin *conceptul de identitate personală* promovat de acest răspuns: este cel al *conştiinței* (sau memoriei), potrivit căruia omul este numai ca persoană o ființă capabilă de receptare a ideilor despre acțiunile prezente şi de repetare a ideilor despre acțiunile trecute, adică o ființă capabilă de conştiință (sau memorie);

B) identitatea umană ca identitate personală potrivit acestui principiu:

a) *persoana* umană: este înțeleasă ca ființă ce gândeşte şi este responsabilă față de actele sale, pe scurt ca ființă rațională şi responsabilă;

b) identitatea unei persoane cu sine: are loc dacă, prin aceeaşi conştiință, ea poate repeta idei despre acțiuni trecute şi idei despre acțiuni prezente;

C) avantajele acestui răspuns: țin de faptul că are în vedere conştiința ca facultate rațională a omului şi responsabilitatea ca problemă fundamentală pentru ființa umană;

— detalierea răspunsului formulat de J. Locke cu privire la problema identității umane (J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*):

1) motivul pentru care identitatea umană depinde numai de conştiință: „întrucât aceeaşi conştiință este ceea ce face ca un om să fie acelaşi față de el însuşi, identitatea personală depinde numai de *eu* (...)";

2) modul în care identitatea personală depinde numai de conştiință:

A) conştiința mijloceşte raportul dintre persoană ca ființă rațională şi identitatea eu-lui personal al omului: „în măsura în care o ființă rațională poate repeta ideea unei acțiuni trecute cu aceeaşi conştiință pe care a avut-o la început despre ea şi cu aceeaşi conştiință pe care o are despre o acțiune prezentă, în acea măsură este acea ființă un eu personal";

B) conştiința conservă eu-l personal: „datorită conştiinței pe care o are despre gândurile şi acțiunile sale, ea [o ființă rațională] este acum un «eu» pentru sine însuşi şi va fi acelaşi «eu» în măsura în care aceeaşi conştiință se poate întinde la acțiunile trecute şi viitoare";

3) modul în care responsabilitatea umană depinde numai de conştiință:

A) responsabilitatea poate fi atribuită numai persoanei care-şi păstrează identitatea eu-lui: de pildă, „Dacă acelaşi Socrate în stare de veghe şi în stare de somn nu ia parte la aceeaşi conştiință, nu sunt una şi aceeaşi persoană, Socrate în stare de veghe şi în somn nu sunt una şi aceeaşi persoană";

B) atribuirea de responsabilitate unei persoane care-şi pierde identitatea eu-lui este nedreaptă: de exemplu, „(…) a pedepsi pe Socrate în stare de veghe pentru ce a gândit Socrate în somn, şi de care Socrate în stare de veghe nu a fost niciodată conştient,

n-ar fi mai drept decât a pedepsi un geamăn pentru ceea ce a făcut fratele său".

● concepția lui Bernard Williams (1929-) despre identitatea umană:
— problema formulării identității personale:
1) formularea ei ar fi posibilă prin următoarele întrebări:
A) „Care este criteriul prin care decid că eu din momentul t_1 sunt acelaşi cu eu din momentul t_2?";
B) „Există un criteriu al continuității identității?";
C) „Oare noi de acum nu suntem cu totul diferiți de noi de atunci?";
2) tipuri de răspunsuri la acest mod de a formula problema:
A) răspunsuri care consideră *continuitatea fizică* (acelaşi corp, acelaşi creier) drept criteriul căutat;
B) răspunsuri care tratează *continuitatea psihologică* (aceleaşi amintiri, acelaşi caracter) drept decisivă pentru stabilirea identității personale;
— răspunsul dat de B. Williams la problema identității personale (B. Williams, *Identitate personală şi individuație*):
1) teza pe care o susține: *identitatea corporală* este o condiție necesară pentru stabilirea identității personale;
2) modul de demonstrație:
A) constă, în special, în respingerea tezei identității continuității psihologice susținută de John Locke (conform căreia memoria este „ceea ce face ca un om să fie el însuşi"): respingerea se bazează pe dificultatea înțelegerii a ceea ce înseamnă conştiință (sau memorie) la Locke, orice „sugestie" de interpretare a tezei fiind „demonstrabil absurdă" (de pildă „că un om îşi poate folosi memoria ca un criteriu pentru a decide dacă este aceeaşi persoană care obişnuia să fie");
B) concluzia la care va ajunge inevitabil orice demonstrație pornind de la sugestiile oferite de teza lui Locke: „nu este vreo cale prin care memoria să poată fi folosită de persoana în cauză drept criteriu al propriei sale identități";
3) contraargumentul lui Williams:
A) constă, de fapt, într-o succesiune de raționamente:
a)

Dacă unei persoane care a avut setul de memorie *S* i se schimbă acest set cu un set de memorie complet diferit

şi

Întrucât subiectul nu are cum să sesizeze diferența dintre seturile de memorie,

---

Atunci acelei persoane problema identității nu i se impune.

b)

Dacă persoana respectivă, pe lângă setul de memorie S_1, mai deține o memorie generală *E* prin care își aduce aminte de lucruri pe care nu şi le aminteşte,

şi

Întrucât ceea ce i se întâmplă este doar sesizarea uitării,

Atunci problema identității sale tot nu apare în mintea subiectului.

c)

Dacă prin memoria generală *E* persoana își va aduce aminte de lucruri incompatibile cu S_1,

şi

Întrucât subiectul va trata pe *E* ca pe o iluzie şi va apela la memoria celorlalți pentru a stabili dacă setul incompatibil *E* este adevărat sau nu,

---

Atunci a avut loc schimbarea criteriului continuității psihologice pentru identitatea personală.

B) concluzia generală la care ajunge prin această înlănțuire de argumente: memoria nu este un criteriu al identității.

● teoretizarea identității personale de-a lungul vremii şi reformularea problemei identității personale astăzi:

— teoreticieni ai identității personale de-a lungul vremii:

1) teoreticieni care subliniază continuitatea fizică:

A) David Hume (1711-1776);
B) Bernard Williams (1929-);

2) teoreticieni care subliniază continuitatea psihologică:
A) John Locke (1632-1704);
B) Derek Parfit (1942-);

— reformularea problemei identității personale astăzi:

1) descoperiri ştiințifice contemporane care conduc la reformularea problemei identității: descoperirile din medicină vor face posibil, în viitorul apropiat, transplantul de creier de la o persoană la alta, acest transplant presupunând înlocuirea amintirilor, cunoştințelor anterioare, a personalității cu un alt set de astfel de caracteristici;

2) întrebări prin care această problemă se poate reformula pornind de la posibilitatea realizării transplantului de creier:
A) „Este individul supus operației de transplant al creierului identic cu cel ce fusese înainte?";
B) „Îi mai poate apărea unui asemenea individ, după operație, problema identității personale?".

2. **SENSUL EXISTENȚEI**

A. **ORIZONT:** ***SENSUL EXISTENȚEI ŞI CULTURA***

● cultura ca modalitate principală de a conferi sens existenței umane:

— problema sensului existenței:

1) formularea ei: a avut loc sub forma disjuncției interogative dacă viața are sau nu un sens;

2) interogațiile cu care, în anumite situații, ne confruntăm referitor la această problemă sunt *întrebări despre sensul existenței*:
A) „De ce exist?";
B) „Care este scopul vieții mele?";

— rolul jucat de cultură în răspunsurile filosofilor la problema sensului existenței poate avea loc prin clarificarea termenilor:

1) clarificarea termenilor care definesc această problemă:

A) termenul „existență” desemnează felul de a fi al omului spre deosebire de cel al animalelor:
a) despre animale spunem că trăiesc;
b) despre oameni spunem că există;
B) termenul „sens” desemnează:
a) fie scopul unei situații;
b) fie caracterul rațional al unei situații;
C) termenul „cultură” desemnează: ansamblul de valori – precum limbajul, codul moral, tehnologia, arta şi arhitectura, sistemul legal, religia – a căror semnificație este stabilită şi transmisă social;

2) clarificarea termenului „sensul existenței”, principalele răspunsuri date la această problemă fiind:
A) răspunsuri care desemnează prin termenul „sensul existenței” actul de cultură:
a) accentuează deosebirea prin cultură dintre om şi animal (dintre existență şi viață): față de animalul preocupat de supraviețuire, omul se sacrifică în actul creator de cultură;
b) sunt formulate de acei filosofi pentru care omul este prin excelență un creator de cultură: operele, simbolurile şi valorile stabilesc circumferința pentru o lume proprie (a descoperirilor, a cunoaşterii, a dezvăluirii misterului);
B) răspunsuri care desemnează prin termenul „sensul existenței” acel fapt care determină împlinirea posibilităților existenței:
a) accentuează asupra acelui fapt care determină împlinirea posibilităților existenței: acel fapt se consideră a fi cultura;
b) sunt formulate de acei filosofi care au considerat *cultura* drept factorul care determină desăvârşirea existenței:
b_1) omul îşi găseşte sensul sinelui (al propriei existențe) prin creație şi receptare de cultură;
b_2) omul se înțelege pe sine printr-o cunoaştere diferită de cea ştiințifică, o cunoaştere hermeneutică, căreia îi este accesibil sensul individualului.

● concepția lui Lucian Blaga (1895-1961) despre rolul jucat de cultură în existența umană:
— concepția evoluționistă căreia L. Blaga îi opune o teorie despre caracterul distinct şi privilegiat al existenței umane:
1) evoluționismul în general: teorie biologică care explică diversitatea formelor actuale de viață prin:

A) relația de descendență dintr-o formă anterioară, originară;
B) criteriul selecției naturale (supraviețuirea speciei cele mai adaptate la mediu);

2) evoluționismul vizat de L. Blaga este reprezentat de teoriile biologice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX care au determinat, pe plan filosofic, o nouă viziune asupra existenței umane: omul, față de animal, este doar o etapă superioară, între existența umană şi cea animală neexistând o deosebire calitativă, de esență, ci doar diferențe graduale (cum ar fi cea dintre inteligență şi intelect);

— teoria lui L. Blaga despre caracterul distinct şi privilegiat oferit de cultură existenței umane (L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*):

1) cultura îl situează pe om în alt „orizont" de existență decât cel al animalului:
A) orizontul în care trăieşte animalul este cel al „*existenței întru imediat şi pentru securitate*" şi se caracterizează prin:
a) situare în condițiile imediatului şi ale asigurării existenței: acestea îi conferă „avantajele echilibrului şi bucuriile securității";
b) guvernare de către legile biologice: acestea fixează existența animalului asupra sesizării imediatului şi asigurării securității;
B) orizontul în care trăieşte omul este cel al „existenței întru mister şi pentru revelare", caracterizându-se prin:
a) distanțare „față de imediat prin situarea în mister": aceasta are loc prin creațiile de cultură, ca revelări ale misterului în care este situată existența umană;
b) cunoaşterea misterului şi încercarea de revelare a lui prin creații de cultură: acestea fac ca omul, spre deosebire de animal, să fie *creator de cultură*;

2) cultura deplasează existența umană din domeniul mutației biologice în cel al mutației ontologice:
A) mutația biologică este, în fond, o „mutație a structurilor biologice" care explică diferențele graduale dintre om şi animal: prin ea, specia biologică se împlineşte în om, dincolo de acesta nemaifiind posibilă o altă specie superioară lui;
B) mutația ontologică este o mutație prin care are loc trecerea de la existența întru imediat şi pentru securitate a animalului la existența întru mister şi pentru revelare a omului:

a) instituie, „printr-o izbucnire inexplicabilă, un nou mod de a exista, unic în univers: existența în orizontul misterului şi pentru revelare”;
b) „modifică şi dezaxează chiar şi legile biologice” ale existenței umane: prin „destinul creator” pe care îl conferă omului;

3) cultura conferă omului destinul creator:
A) „sensul cu adevărat minunat” în care, prin cultură, „omul e capturat de un destin creator”: „omul e în stare pentru acest destin să renunțe câteodată chiar până la autonimicire la avantajele echilibrului şi la bucuriile securității”;
B) „semnul pentru mutația suferită de om de la imediat şi securitate la mister şi revelare”, potrivit destinului său creator: îl constituie faptul că omul este capabil să îşi jertfească propria existență pentru a putea crea opere de cultură.

● concepția lui Constantin Noica (1909-1988) despre existența umană din perspectiva logicii culturii (C. Noica, *Logica lui Hermes*):
— tipul de logică specific culturii contemporane este *logica lui Ares*, o interpretare predominant ştiințifică a existenței în cultura secolului XX:
1) definirea acestei logici: mod de gândire prin care elementele particulare ale realității sunt asimilate într-un întreg care dă seama de caracteristicile componentelor („partea este în întreg, aşa cum un ostaş este în oaste”), partea fiind cunoscută *prin* intermediul întregului şi nu întregul *în* parte;
2) trăsături specifice acestei logici:
A) aplicarea modelului cunoaşterii ştiințifice – constând în formalizare şi abstractizare – la întreaga realitate: realitatea este dedusă din forme perfecte;
B) tratarea individualului ca simplă variabilă pentru un întreg: *existența* – individualul prin excelență – este, conform acestei logici, un fapt statistic, o cifră printre altele „într-o lume în care, (...) statistic, totul se prăbuşeşte din stâncă în stâncă spre neştiut”;
— tipul de logică propus de C. Noica este *logica lui Hermes*, o altă logică a culturii necesară înțelegerii existenței umane în secolul XX:
1) definirea acestei logici: modalitate de gândire pentru care individualul reflectă în sine întregul, centrată pe recuperarea semnificațiilor individualului (ale existenței) prin înțelegerea întregului *în* parte şi nu a părții *prin* întreg („întregul este în parte şi se lasă interpretat de ea”);

2) trăsături specifice acestei logici:

A) aplicarea modelului înțelegerii filosofice – constând în sesizarea întregului în parte sau în identificarea într-o existență, de exemplu cea a lui Socrate, a principiilor generale ale realității – la realitatea ca atare: realitatea (ca întreg) se regăseşte în particular, existența (ca individual sau particular) cuprinzând în sine atributele generalului;

B) tratarea individualului ca „individual general”:

a) exemplu de individual general: omul, ca „individualul cel mai uimitor”;

b) efectele culturale ale tratării individualului ca „individual general” (omul): reformularea şi lărgirea problemei creştine a omului („Ce este omul, Doamne, ca să te gândeşti la el?) ca problemă filosofică a individualului („Ce este individualul?”);

c) interpretarea filosofică a existenței umane din perspectiva tratării individualului ca „individual general”: este „clipa cea repede a unei vieți şi a unui destin, în fața generalității condiției de muritor” (de exemplu, „întreaga existență rațional manifestată a lui Socrate”), fiind posibilă de înțeles cu mijloacele logicii lui Hermes şi nu cu cele ale logicii lui Ares.

● concepția lui Paul Ricoeur (1913-) despre existența umană şi sensul ei (P. Ricoeur, *Conflictul interpretărilor*):

— raportarea lui Ricoeur la maniera reflexivă de filosofare asupra existenței şi sensului ei:

1) componentele acestei maniere de a filosofa:

A) un moment reflexiv sau o operațiune reflexivă, întrucât orice interogație asupra existenței şi sensului ei presupune întoarcerea omului, prin gândire, asupră-şi;

B) un temei sau un rezultat final al operațiunii reflexive, de obicei judecata „Eu sunt, eu gândesc”;

2) critica unor filosofi care împărtăşesc „abstract” această manieră de filosofare:

A) judecata „Eu sunt, eu gândesc” din filosofia lor exprimă un adevăr abstract şi gol: întrucât, de fapt, omul nu cunoaşte în mod direct *sensul existenței sale*;

B) la sensul vieții, omul nu ajunge decât printr-un ocol prin *cultură*: ca *sine*, omul trebuie să recupereze sensul existenței sale interpretând semnele lumii, limbajul, cultura;

— hermeneutica culturii propusă de P. Ricoeur ca maniera reflexivă de filosofare asupra existenței şi sensului ei:

1) planurile de analiză a existenței prin care omul, printr-un ocol prin cultură, poate ajunge hermeneutic la sensul vieții:

A) *planul semantic,* ca plan al *interpretării* simbolurilor şi expresiilor multivoce, exprimă:

a) modul în care se exercită interpretarea la nivelul limbajului: prin ea se caută dezvăluirea sensului dublu, secundar;

b) „strădania unei gândiri ce încearcă să descifreze sensul ascuns în sensul aparent";

B) *planul reflexiv,* ca plan al *reflecției* îndreptate spre raporturile dintre sine şi semne, exprimă:

a) analiza legăturii dintre înțelegerea semnelor şi înțelegera de sine;

b) „efortul strădaniei noastre de a exista şi dorința noastră de a fi, prin operele ce le confirmă";

C) planul existențial, ca plan al *hermeneuticii culturii*, exprimă:

a) domeniul în care omul poate să descopere sensul sinelui ca un rezultat al înțelegerii de sine: prin intermediul interpretării semnelor, limbajului, culturii;

b) obținerea sensului existenței – de a fi dorință, creație – doar ca hermeneutică a culturii: întrucât existența nu ajunge la propriul său sens decât revenind reflexiv, interpretând propriile sale produse, deşi cultura, operele, limbajul sunt o consecință imediată a existenței umane;

2) misiunea hermeneuticii culturii

A) termenii în care se formulează: această misiune „e de a arăta că existența nu ajunge la cuvânt, la sens şi la reflecție decât procedând la o exegeză continuă a tuturor semnificațiilor ce ies la lumina zilei prin lumea culturii";

B) motivul pentru care se formulează în aceşti termeni: „Existența nu devine un sine – uman şi adult – decât însuşinduâşi sensul ce stă, la început, «în afară»: în instituții şi monumente de cultură în care obiectivează viața spiritului;

3) caracterul reflexiv al hermeneuticii culturii îi conferă statut de *hermeneutică filosofică,* hermeneutica filosofică fiind studiul relației dintre om, limbaj şi lume realizat prin:

A) analiza naturii sensului;

B) analiza structurilor înțelegerii;

C) analiza semnificațiilor culturii.

B. **LIMITE:** ***ABSURDUL ŞI SENSUL VIEȚII***

● deplasarea interesului în abordarea filosofică a existenței umane de la problematica sensului vieții la problematica absurdului vieții:
— filosofii care abordează problematica sensului vieții:
1) analizează existența umană din perspectiva unor raporturi abstracte, generale precum:
A) raportul om – cultură;
B) raportul individual – general;
2) interoghează filosofic existența umană, dar domeniul interogațiilor lor rămâne adesea unul abstract, general;
— filosofii care îşi deplasează interesul de la problematica sensului vieții la problematica absurdului vieții, precum A. Camus:
1) consideră că prin filosofie trebuie să se răspundă la întrebarea dacă viața merită să fie trăită sau nu;
2) deplasează interogația filosofică de la un domeniu abstract, general spre unul concret: Este sinuciderea o soluție pentru problema angoasantă a sensului vieții?

● concepția lui Albert Camus (1913-1960) despre absurdul existenței umane:
— principalele lucrări:
1) *Mitul lui Sisif* (1943);
2) *Ciuma* (1947);
3) *Omul revoltat* (1951);
— răspunsul formulat de A. Camus la problema existenței umane (A. Camus, *Mitul lui Sisif*):
1) punctul de plecare îl constituie recunoaşterea *climatului absurdității* în care se desfăşoară existența umană:
A) universul de viață a omului este o lume ce „nu-i în ea însăşi rațională” şi care:
a) face imposibilă cunoaşterea adevărată;
b) induce oboseala şi spaima în fața timpului;
c) devine opacă prin inumanitatea celorlalți;
d) se înstrăinează de existență;
e) este lipsită de sens;

B) viața într-un asemenea univers înseamnă „nimic altceva, pentru moment, decât”:
a) „indiferență față de viitor”;
b) „pasiunea de a epuiza tot ce e dat”;

2) soluția accentuează faptul că *sentimentul absurdului* este cel care caracterizează raportarea omului la lume:
A) „sentimentul absurdului nu-i decât divorțul acesta dintre om şi viața sa, dintre actor şi decorul său”:
a) „absurdul ține atât de om cât şi de lume”;
b) absurdul este „pentru moment (...) singura lor legătură”;
B) raportarea omului la lume este marcată de un conflict instaurat între:
a) o existență avidă de sens;
b) o lume opacă şi străină;
C) confruntarea omului cu lumea este absurdă şi se manifestă ca o confruntare dintre:
a) „acest irațional” care este lumea (lume ce „nu-i în ea însăşi rațională”): „omul se află în fața iraționalului”;
b) „această nemărginită dorință de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului”: „el simte într-însul întreaga dorință de fericire şi de rațiune”;
D) naşterea absurdului are loc „din această confruntare dintre chemarea omului şi tăcerea irațională a lumii”;

3) consecințele acceptării unei soluții de acest fel:
A) consecințe aparente: una dintre ele ar fi sinuciderea, care însă, după Camus, este doar mărturisirea că viața te depăşeşte;
B) consecințe de neocolit:
a) nu există soluții pentru experiențe absurde (ca aceea dintre om şi lume);
b) conflictul dintre om şi lume trebuie menținut ca atare, pentru că este un conflict prin care obții:
b_1) *conştiința perpetuă* a absurdului existenței umane;
b_2) *sentimentul de revoltă* împotriva absurdului lumii;
c) omul absurd este un om revoltat, liber în fața lumii şi pasionat în trăirea experienței absurde a lumii;

4) raportarea lui Camus la problematica sensului vieții:
A) „Credința într-un sens a vieții presupune întotdeauna o scară a valorilor, o alegere, preferințe”;
B) „Credința în absurd, conform definiției noastre, ne învață contrariul”.

III.

LIBERTATE ŞI RESPONSABILITATE

1. DETERMINISMUL ŞI LIBERUL ARBITRU

A. ORIZONT: *NECESITATEA DIVINĂ ŞI LIBERUL ARBITRU*

● formularea şi soluționarea clasică a problemei libertății:
— formularea clasică a problemei libertății:
1) domeniile în raport cu care s-a pus problema libertății şi modalități de formulare:
A) natura: dacă ne imaginăm, o dată cu Spinoza, că aruncăm o piatră în aer, nu ar gândi piatra, în timp ce se află în aer, că este într-adevăr liberă, deşi pentru noi, cei care am aruncat-o, acțiunea ei a fost determinată de o cauză externă?;
B) omul: ce este de fapt libertatea, din moment ce acțiunile noastre, ca şi cele naturale, sunt determinate de o cauză sau supuse unei relații cauză-efect?;
2) perspectiva din care s-a pus şi definit problema libertății a fost una conceptuală:
A) conceptul libertății face parte din categoria conceptelor corelative, care nu pot fi gândite în lipsa semnificației unui alt concept: precum *binele* sau *afirmația* nu au sens fără a presupune *răul* sau *negația*, tot astfel, *libertatea* poate fi gândită doar în relație cu conceptul de *limită*;
B) definiția clasică a libertății e, pe acest fond formulată, una conceptuală: *libertatea este absența limitelor*;
— principalele concepții sau teorii clasice formulate în legătură cu libertatea:

1) concepțiile sau teoriile *deterministe*, care consideră că acțiunile naturale sau ale omului nu pot fi libere din moment ce ele sunt limitate:
   A) când limitarea libertății se datorează relațiilor cauză-efect cărora li se supun natura sau omul, avem de-a face cu un *determinism cauzal*: teoriile despre determinismul cauzal susțin că întrucât acțiunile naturale sau ale omului sunt determinate de o cauză, aceste acțiuni nu sunt libere;
   B) când limitarea libertății se datorează necesității divinității, avem de-a face cu un *determinism divin*: teoria despre determinismul divin consideră că întrucât lumea şi omul sunt creații ale divinității, divinitatea – caracterizată de necesitate în esența sa – predetermină acțiunile ființelor umane, în sensul că omul nu este liber să facă ce vrea, ci acțiunile sale respectă providența divină;
2) concepțiile sau teoriile care neagă determinismul divin:
   A) afirmă libertatea absolută: omul este *liber* în acțiunile sale, el descoperă însă că aceste acțiuni îl reprezintă, ceea ce îl face să fie, în acelaşi timp, liber şi *responsabil*;
   B) conduc la concepții sau teorii contemporane despre libertate, precum cea susținută de J. P. Sartre, care neagă nu numai orice formă de determinism, ci însăşi maniera clasică de punere şi soluționare a problemei libertății: potrivit lui J. P. Sartre, „O libertate îşi află, indiferent pe ce poziție ne-am situa, singurile limite, pe care le poate întâlni, în libertate”.

● formularea şi soluționarea problemei libertății în gândirea creştină:
— formularea problemei libertății în filosofia creştină:
1) domeniile în raport cu care s-a pus problema libertății şi modalități de formulare:
   A) creația divină, filosofia creştină considerând divinitatea drept entitate creatoare a lumii şi a omului: dacă universul şi ființa umană sunt creații divine, este evident că ele nu dețin libertatea de a-şi modifica natura, adică *libertatea de esență* (a alege propria natură: divină, umană sau animală);
   B) necesitatea divină, în filosofia creştină omul apărând constrâns nu numai la o esență dată, cât şi supus unei necesități inexorabile: dacă divinitatea are drept esență necesitatea, creația sa va purta amprenta necesității divine, singura formă de libertate pentru om fiind cea a intelectului, realizată prin *conştientizarea limitelor*;

C) responsabilitatea umană, gândirea creştină (prin Vasile cel Mare, întâi, apoi prin Augustin) încercând să „salveze" puritatea absolută a naturii divine: dacă actele umane urmează necesitatea divină, cum se explică atunci răul, eroarea, este Dumnezeu responsabil de producerea lor sau responsabilitatea revine omului dotat cu *liber arbitru*, adică cu libertatea de a alege între posibilităţile care i se oferă?

2) perspectiva din care s-a pus şi soluţionat problema libertăţii în filosofia creştină a fost cea a transformărilor din temeiul libertăţii:

A) negarea libertăţii de esenţă a condus către o asumare intelectuală a necesităţii;

B) asumarea intelectuală a necesităţii a făcut ca, în final, să fie recunoscut liberul arbitru drept caracteristică umană;

— soluţionarea problemei libertăţii în gândirea creştină:

1) soluţia libertăţii de esenţă: libertatea de esenţă nu e posibil de conceput în gândirea creştină, întrucât omul este, o dată pentru totdeauna, „condamnat" naturii sale de fiinţă creată;

2) soluţia libertăţii intelectului: libertatea intelectului reprezintă singura formă de libertate admisă în raport cu necesitatea divină, intelectul convertind necesitatea în libertate, prin înţelegerea adecvată a naturii divine, iar astfel omul devine liber în Dumnezeu;

3) soluţia liberului arbitru:

A) teoreticieni ai liberului arbitru (creştini şi necreştini):

a) M. T. Cicero (106-43 a. Chr);

b) Vasile cel Mare (330-379);

c) Augustin (354-430);

d) B. Spinoza (1632- 1677);

e) G. W. Leibniz (1646- 1716);

B) teoretizarea liberului arbitru în gândirea creştină: recunoscând omului libertatea de a alege între posibilităţile care i se oferă, gânditorii creştini consideră că răul şi eroarea reprezintă alegeri (greşite) de care omul este direct responsabil, iar nu Dumnezeu, cu preţul „vinovăţiei" pentru rău şi eroare omul câştigându-şi libertatea;

C) exemplificări ale soluţiei liberului arbitru din gândirea creştină:

a) Augustin (în lucrarea *Confesiuni*): supunerea faţă de necesitatea divină este o alegere determinată de liberul arbitru, o „taină adâncă şi nepătrunsă" ce sălăsluieşte în „trupul (...) încărcat de ani" al fiecărei fiinţe umane şi care o face să „pună gâtul la jugul ... cel lin" sau să-şi „aplece

umerii la povara ... uşoară" a fiului lui Dumnezeu, Iisus Christos;

b) Thoma de Aquino (în lucrarea *Summa theologiae*): prin liberul arbitru, ca „puterea de a alege într-un fel sau altul", se explică existența răului în lume („răul este numit păcat, deoarece se opune bunătății divine"), chiar dacă Dumnezeu „voieşte totul" ca bunătate divină, iar lumea este un act al voinței Lui („Este imposibil ca El să vrea răul păcatului").

● concepția lui Baruch Spinoza (1632-1677) despre libertate:

— clasicismul soluției lui B. Spinoza la problema libertății:

1) principalele lucrări în care se regăseşte formulată concepția lui B. Spinoza despre libertate:
   A) *Etica* (1677);
   B) *Tractatus theologico-politicus* (1670);
2) perspectiva din care B. Spinoza şi-a formulat concepția despre libertate este imanentistă (Dumnezeu este imanent lumii: *Deus sive Natura*, adică Dumnezeu sau Natura):
   A) între Dumnezeu şi natură există un raport de identitate;
   B) la nivelul lucrurilor, Dumnezeu este în natură, se confundă cu ea;
3) domeniul în raport cu care B. Spinoza a formulat problema libertății şi modalitățile în care a formulat-o:
   A) domeniul este cel al necesității divine:
      a) natura divină nu poate fi decât necesară: datorită raportului de imanență, natura, adică lucrurile create, sunt guvernate de necesitate;
      b) necesitatea divină este inexorabilă: omul este supus necondiționat acestei necesități, ceea ce ridică întrebarea dacă, pentru Spinoza, omul nu este liber, omul nu cunoaşte libertatea?;
   B) modalitățile de formulare a problemei libertății la B. Spinoza:
      a) dacă prin libertate se înțelege a nu fi determinat de o cauză externă, atunci omul spinozist – ca natură creată – nu este liber;
      b) dacă prin libertate se înțelege cunoaşterea cuzei determinante şi acordul dintre propria voință şi voința divină, atunci omul spinozist, în cadrul necesității divine este nemărginit de liber;
4) explicitarea concepției lui B. Spinoza despre libertate:

A) cunoaşterea necesității divine conferă omului libertate:
a) toate lucrurile create, deci şi omul, sunt determinate de cauze externe să existe, să acționeze, însă numai omul poate cunoaşte natura, adică pe Dumnezeu
b) cunoaşterea necesității divine înseamnă o cunoaştere adecvată a lumii prin intelect, a cauzelor care îl determină pe om, deci a planului lui Dumnezeu;
B) intelectul omului metamorfozează necesitatea divină în libertate:
a) în mijlocul unei necesități, oricum constrângătoare, omul posedă prin intelectul său calitatea de a vedea lucrurile sub aspectul veşniciei: astfel ne descoperim ca moduri (*modus*) ale unei substanțe imuabile şi veşnice, Dumnezeu;
b) omul cunoaşte necesitatea şi veşnicia lui Dumnezeu pentru a fi liber: ceea ce însemnă că a ne supune necesității presupune *integrarea, prin cunoaştere, în libertatea lui Dumnezeu*;

— determinismul concepției lui B. Spinoza despre libertate (B. Spinoza, *Etica*):
1) necesitatea divină determină tot ceea ce există: „În natură, nimic nu este contingent, ci toate sunt determinate să existe şi să acționeze într-un anumit fel, din necesitatea naturii lui Dumnezeu”;
2) caracterul determinat sau nedeterminat al acțiunii lucrurilor este dobândit numai prin raportare la Dumnezeu:
A) caracterul determinat al acțiunii lucrurilor ține de necesitatea lui Dumnezeu: „Un lucru care este determinat să facă ceva a fost determinat în chip necesar de Dumnezeu”;
B) caracterul nedeterminat al acțiunii lucrurilor rezultă tot prin raportare la Dumnezeu: „ ... lucrul care nu este determinat de Dumnezeu nu se poate determina de la sine acțiune”;
3) raportarea prin cunoaştere intelectuală – a lucrurilor individuale – la necesitatea lui Dumnezeu conferă putere (echivalentă cu libertatea) sufletului: „Cu cât ştiința noastră că totul e necesar se referă mai mult la lucrurile individuale pe care ni le reprezentăm mai clar şi mai viu, cu atât este mai mare puterea sufletului”.

● concepția lui Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) despre libertate:
— clasicismul soluției lui G. W. Leibniz la problema libertății:
1) perspectiva din care G. W. Leibniz şi-a formulat concepția despre libertate este monadologică (universul este compus din monade –

substanțe simple, indivizibile, omul fiind la rândul lui un agregat sau un compus de monade):

A) pentru Giordano Bruno monada este principiul care contribuie la organizarea lucrurilor şi funcționează drept condiție a lor, comprimând maximul şi minimul;

B) pentru G. W. Leibniz „*Monas* e un cuvânt grecesc care înseamnă unitate sau ceea ce este unul";

3) domeniul în raport cu care G. W. Leibniz a formulat problema libertății şi modalitatea în care a formulat-o:

A) domeniul este cel al necesității divine:

a) universul este caracterizat de necesitatea lui Dumnezeu, care l-a creat;

b) tot ceea ce există este supus *ordinii sau armoniei divine*, omul fiind el însuşi înțeles ca un agregat (compus) de monade;

B) modalitatea de formulare a problemei libertății la G. W. Leibniz: Dacă *universul predeterminat* („atât în om, cât şi în orice altceva, totul este cert şi dinainte determinat") este compus din monade (substanțe simple, indivizibile), ce se poate spune despre *libertatea omului*, libertatea unui agregat (compus) de monade?;

4) explicitarea concepției lui G. W. Leibniz despre libertate:

A) conştientizarea ordinii divine conferă omului libertate de acțiune:

a) Dumnezeu a creat universul conform unei ordini şi unui plan divin, ca şi creator al universului El fiind rațiunea suficientă şi necesară pentru lumea aceasta

b) omul, prin acțiunile sale, respectă planul divin, dar spre deosebire de celelalte lucruri şi ființe el se supune predestinării conştientizând ordinea divină;

B) libertatea omului este posibilă doar în interiorul categoriilor de acțiuni sub forma deciziilor pe care le ia în raport cu actele particulare şi detaliile de acțiune: întrucât prin ordinea divină sunt prescrise categorii de acțiuni şi nu *acte particulare*, atunci omul este liber să acționeze doar în interiorul categoriilor de acțiune, să decidă doar pentru acte particulare şi detalii;

— determinismul concepției lui G. W. Leibniz despre libertate (G. W. Leibniz, *Monadologia*):

1) totul în lume se desfăşoară conform ordinii universale: „ (...) în ce priveşte ordinea universală, totul este conform ei, (...) încât nu numai

că nimic nu se întâmplă în lume care să fie absolut lipsit de ordine, dar nici măcar nu putem să imaginăm ceva de acest fel";

2) ordinea universală este una monadologică: „ (...) orânduind totul, Dumnezeu a ținut seamă de fiecare parte a totului şi în mod particular de fiecare monadă (...). Şi acesta este mijlocul de a obține toată varietatea câtă este cu putință, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate".

● concepția lui René Descartes (1596-1650) despre libertate:

— raportarea lui R. Descartes la problema cu care se confruntă filosofia creştină a liberului arbitru:

1) problema cu care se confruntă filosofia creştină a liberului arbitru este cea a imposibilității susținerii ideii determinismului divin:

A) dilema de care se loveşte această filosofie: prezența răului şi a erorii în lume, în creație, ar însemna că Dumnezeu e cauza răului şi erorii, ceea ce contravine naturii lui Dumnezeu;

B) soluționarea dilemei de pe pozițiile acestei filosofii: se afirmă libertatea umană imperfectă, supusă greşelii, drept cauză adecvată a răului şi erorii;

2) soluția lui R. Descartes la problema cu care se confruntă filosofia creştină a liberului arbitru: reprezintă un compromis între teoriile liberului arbitru şi grației divine, bazat pe legătura ce există între libertatea omului de a alege (potrivit liberului arbitru) şi cunoaşterea ce o precede (datorată intelectului său luminat de grația divină);

— compromisul realizat de R. Descartes între teoriile liberului arbitru şi grației divine:

1) teoria liberului arbitru susținută de Descartes (R. Descartes, *Principiile filosofiei*):

A) situează condiția umană (voință + intelect) între Dumnezeu şi Neant:

a) perfecțiunii ființei divine îi corespunde, în plan uman, infinitatea voinței;

b) limita intelectului poartă semnul neantului;

B) conferă liber arbitru, deopotrivă, ființei umane şi ființei divine:

a) liberul arbitru înseamnă, pentru ființa umană, posibilitatea de a alege (a nega sau a afirma, a respinge sau a accepta), iar întrucât voința omului infinită presupune libertate infinită, liberul arbitru îi conferă omului perfecțiune: „Principala perfecțiune a omului este de a avea un liber arbitru care îl face demn de laudă sau de dispreț";

b) liberul arbitru este posedat de ființa perfectă divină, prin voința infinită oamenii asemănându-se cel mai mult cu natura lui Dumnezeu: problema care se pune este dacă alegerea divină, exercitată asupra creației (deci şi asupra omului), poate constrânge libertatea umană;

C) conduce, referitor la ființa umană, spre teoria grației divine:

a) întinderea infinită a naturii umane conferă omului libertate de acțiune: „natura voinței fiind de felul ei foarte întinsă, ne e de un mare folos faptul că putem acționa prin intermediul ei, adică în mod liber, astfel încât să fim stăpânii acțiunilor noastre";

b) libertatea în acțiunile pe care le realizează îl face responsabil pe om atât de alegerile sale între bine şi rău, cât şi de cele între adevărat şi fals: „căci suntem demni de laudă atunci când le conducem bine [acțiunile] (...); tot aşa trebuie să ne punem ceva mai mult în seamă din faptul că alegem ceea ce e adevărat, atunci când distingem [adevărul] de fals printr-o hotărâre a voinței noastre, decât dacă am fi determinați şi constrânşi printr-un principiu străin";

2) teoria grației divine (R. Descartes, *Meditații metafizice*):

A) consideră că libertatea în acțiune este precedată de cunoaştere: pentru ca omul, în libertatea sa, să aleagă doar binele şi adevărul, el trebuie să cunoască evidența binelui şi adevărului din toate alegerile;

B) cunoaşterea evidenței binelui şi adevărului din toate alegerile nu se pe realiza decât prin *intelectul luminat de grația divină*: „Şi cu siguranță că grația divină şi cunoaşterea naturală, departe de a-mi diminua libertatea, mai degrabă o sporesc şi o consolidează ...".

B. **LIMITE:** ***LIBERTATE ŞI VOINȚĂ***

● criticarea religiei şi filosofiei creştine de către Friedrich Nietzsche (1844-1900):

— libertatea interdictivă a religiei şi filosofiei creştine:

1) sensul conceptului de libertate este corelativ sensului conceptului de interdicție:

A) libertatea nu poate fi gândită în afara constrângerii sau pedepsei, iar aceasta din cauza moralei creştine;

B) morala creştină echivalează supunerea şi penitența aici şi acum cu o redempțiune a sufletului viitoare şi fantasmagorică;

2) originea plebee a religiei creştine (produs al „voințelor slabe", periferice ale societății) induce filosofiei creştine o nevroză religioasă:

A) nevroză: afecțiune psihogenă în care simptomele sunt expresia simbolică a unui conflict psihic între dorință şi legi morale;

B) nevroza religioasă: înfierarea de către religia creştină a tot ceea ce nu poate poseda: aristocrația, puterea, libertatea – altfel spus, „voința puternică";

— nevroza religioasă a filosofiei creştine:

1) baza nevrozei religioase este legată de originea religiei şi a moralei creştine:

A) originea religiei şi a moralei creştine se află în *resentiment*, deşi iluzoric religia şi morala creştină sunt asimilate principiilor iubirii de către adepții lor;

B) resentimentul din care s-au născut religia şi morala creştină se originează într-o serie de dorințe nesatisfăcute

2) mecanismul instituirii nevrozei religioase:

A) la baza valorilor „voinței slabe" (ascetismul, înstrăinarea de realitate, renunțarea la libertate) propovăduite de religie, se află dorințele nesatisfăcute de senzualitate, de putere şi libertate;

B) nesatisfacerea acestor dorințe provoacă, compensatoriu, degradarea valorilor râvnite (valorile „voinței puternice", precum: aristocrația, puterea, libertatea).

● concepția lui Friederich Nietzsche despre libertate (Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*):

— liniile de forță ale concepției lui Nietzsche:

1) înlocuirea nevrozei religioase cu apologia libertății voinței puternice, caracterizată prin: noblețea gândirii, jocul infinit al interpretărilor, suveranitatea instinctelor;

2) anunțarea morții lui Dumnezeu, care permite conştientizarea orizontului nemărginit al libertății umane: dacă omul este animalul al cărui specific nu e încă fixat, el deține, în schimb, toată libertatea să îl determine;

3) impunerea moralei aristocratice, ce „constă în glorificarea sinelui" şi prețuirea a „tot ce îi este propriu" aristocratului:

A) determinarea liberă a valorilor: „Aristocratul simte că el este cel care determină valorile, pentru aceasta nu are nevoie să obțină încuviințarea cuiva”;

B) respectul față de omul cu voință puternică: „Aristocratul respectă în propria-i ființă omul puternic, stăpân asupra lui însuşi”;

— superioritatea acestei concepții față de cea creştină a liberului arbitru, potrivit lui Fr. Nietzsche:

1) promovează un concept nerestrictiv al libertății față de cel interdictiv, propriu religiei şi filosofiei creştine: „De la bun început, credința creştină înseamnă jertfire: jertfirea întregii libertăți, a întregului orgoliu, a întregii conştiințe de sine spiritului; în plus, ea este o subjugare, a autobatjocorire şi automutilare”;

2) asociază libertatea cu responsabilitatea „voinței puternice” a aristocratului (morala de stăpâni), nu cu culpabilitatea „voinței slabe” – numită „responsabilitate” în religia creştină – a credinciosului (morala de sclavi): „Azi nu mai cunoaştem milă față de noțiunea de «liber arbitru»: ştim prea bine ce-i aceasta – tertipul teologic cel mai dubios din câte există, în scopul de a face omenirea să devină „responsabilă în sensul ei, adică *de a o face dependentă de sine* ... Oamenii erau concepuți ca fiind «liberi» pentru a putea fi judecați, pedepsiți astfel încât să poată deveni vinovați; prin urmare, trebuia ca orice faptă să fie considerată ca voită, originea oricărei fapte ca aflându-se în conştiință”.

2. **INDETERMINARE ŞI RESPONSABILITATE**

A. **ORIZONT:** ***ACȚIUNE ŞI RESPONSABILITATE***

● conceptele şi caracteristicile principale ale gândirii la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX:

— conceptele care marchează gândirea sfârşitului de secol XIX şi începutul secolului XX în sensul accentuării problematicii individualului sub forma unui relativism generalizat în câmpul cunoaşterii (ştiințifice):

1) conceptul de „lume”: în această perioadă, omul devine brusc obiectul predilect al majorității științelor, prin ele omul cunoscând că există într-o lume – înțeleasă ca proiecție a propriei interiorități;
2) conceptul de „existență”: *existența* omului în lume e unică, irepetabilă, deoarece constă în valorizarea realității după un sistem propriu, favorizând astfel accentuarea problematicii individualului în planul gândirii;

— caracteristicile principale ale gândirii la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX:

1) *indeterminarea*, ca şi caracteristică principală a *lumii* în care trăieşte omul secolului XX:
   A) punerea ei în evidență s-a datorat relizărilor experimentale şi mutațiilor conceptuale din fizica secolului XX:
      a) realizările experimentale din fizică:
         a_1) recunoaşterea că fiecare om deține un spațiu şi un timp propriu (teoria relativității restrânse a lui A. Einstein);
         a_2) recunoaşterea că la nivelul elementelor atomice există relații de incertitudine (W. Heisenberg);
      b) mutațiile conceptuale din fizica până atunci „absolută”:
         b_1) conceptul de „hazard”;
         b_2) conceptul de „contingență”;
   B) garantarea libertății omului, prin aceste descoperiri şi mutații, de către fizica seolului XX (cu deosebire Şcoala de la Copenhaga): *Şcoala de la Copenhaga* – organizată în jurul fizicianului Niels Bohr – consideră că o descriere unitară, independentă a fenomenelor cuantice nu poate avea loc pentru că acestea nu pot fi observate decât din perspective complementare;
2) *responsabilitatea*, ca şi caracteristică principală a *existenței* umane în secolul XX:
   A) punerea ei în evidență s-a datorat:
      a) realității incerte în care omul secolului XX trăieşte;
      b) posibiltăților de existență care i se oferă omului din secolul XX;
   B) argumentarea libertății omului în acest cadru de manifestare a responsabilității (cu deosebire de către J.-P. Sartre: „Omul este libertate”):
      a) întrucât nu există destin sau voință divină şi nici necesitate externă, omul este li să aleagă, să decidă, fiecare alegere deschizând perspectiva unor posibilități, astfel încât, în orice

situație, omul este înconjurat de libertate față de care este responsabil;

b) întrucât fiecare alegere este constitutivă sinelui, responsabilitatea pentru o anumită decizie este, în acelaşi timp, şi responsabilitate pentru propria persoană.

a. **INDETERMINARE**

● introducerea conceptului de „entropie" în gândirea fizicalistă din secolul XIX de către Rudolf Clausius (1822-1888):

— orizontul gândirii fizicaliste desfăşurate până la introducerea conceptului de entropie:

1) caracteristica acestei gândiri: este tratarea naturii drept un cadru invariabil şi veşnic, natura fiind asemuită unui mecanism perfect;

2) răsturnarea esențială provocată în orizontul acestei gândiri de către R. Clausius prin introducerea conceptului de „entropie" în termodinamică, unde-l aplică *ireversibilității* proceselor fizice făcându-l să se refere la:

A) mişcarea în care toate corpurile se află într-un univers: materia se transformă în căldură, însă propagarea căldurii tinde către o egalizare progresivă, deci spre anularea oricărei mişcări;

B) viitorul care înseamnă moartea termică a universului: universul nu mai este veşnic, principiul al doilea al termodinamicii – „Entropia lumii tinde către un maximum" – făcând predictibilă starea finală a universului;

C) starea finală a universului care se exprimă prin echilibru termic: acesta este lipsit de diferențe, de efecte, un „loc" unde nu se întâmplă nimic, moartea universului reprezentând trăirea plenitudinii omogene a vieții;

— consecințele ideii de ireversibilitate conținute în conceptul de entropie:

1) enunțarea lor pe urmele lui R. Clausius:

A) natura nu este un mecanism controlabil, ci se sustrage controlului (ireversibilul nu poate fi transformat în reversibil);

B) diferențele fac posibilă activitatea în univers, ceea ce presupune anumite structuri de instabilitate;

C) conştiința ireversibilității confruntă omenirea cu trăirea maximă a angoasei şi disperării în fața morții;

2) receptarea lor în gândirea contemporană (I. Prigogine, L Stengers, *Între eternitate şi timp*):

A) „Orice activitate se reduce la desființarea neomogenităților ce o generează, adică a propriilor ei condiții de existență, pe scurt (...) orice activitate, prin definiție, se sorteşte singură dispariției”;
B) „Lumea noastră e condamnată la moartea termică”;
D) „Societățile în care trăim îşi epuizează resursele, ele sunt condamnate la decădere”.

● introducerea ideii relativității în fizica secolului XX de către Albert Eistein (1879-1955):
— modul în care A. Einstein a ajuns sa propună şi să formuleze *teoria relativității generalizate* în fizică:
1) motivul pentru care a fost indusă ideea relativității în câmpul legilor fizice, până atunci universale şi absolute: fizica s-a confruntat deseori cu imposibilitatea de a stabili un sistem de referință unic pentru legile fenomenelor fizice;
2) propunerea lui A. Einstein a vizat înlocuirea sistemului de referință unic cu o constantă universală (viteza luminii) sau cu un continuum (spațio-temporal) de existență a corpurilor şi a condus la următoarele raționamente în fizică:
A) raționamentul care stă la baza formulării *teoriei relativității restrânse*: dacă în absența sistemului de referință unic se ia drept constantă universală viteza luminii, iar pentru a raporta masa unui corp la viteza luminii, masa este considerată drept stare de inerție a cantității de energie, atunci masa unui corp (la fel ca şi alte mărimi fizice) nu este constantă, ea creşte sau descreşte o dată cu viteza – este relativă;
B) raționamentul care stă la baza formulării *teoriei relativității generalizate*: întrucât inerția caracterizează fenomenele gravitaționale, iar fenomenele gravitaționale se produc în câmpuri gravitaționale, care la rândul lor sunt produse de materie, atunci între spațiu, timp şi materie există un continuum, în care corpurile se află într-o permanentă transformare;
— consecințele generalizării ideii de relativitate:
1) în orizontul fizicii:
A) teoria *relativității* (restrânse şi generalizate): configurația corpurilor nu mai poate fi descrisă în termenii fizicii şi ai geometriei absolute (drept, plan, vertical), ci presupusă, cu o marjă de eroare, într-o continuă deformare, în zona spațiului curbat, a elipsei;

B) teoria *cuantelor* (Albert Einstein, Leopold Insfeld, *Evoluția fizicii*):

a) „a creat (...) aspecte noi şi esențiale ale realității noastre”:

a_1) „discontinuitatea a luat locul continuității”;

a_2) „în locul legilor care guvernează indivizii au apărut legi de probabilitate”;

b) „abandonează legile individuale ale particulelor elementare şi enunță direct legile statistice care guvernează ansamblurile”:

b_1) „legile individuale nu sunt luate în considerare”;

b_2) „legile statistice sunt date direct”;

2) în orizontul filosofiei, teoria relativității generalizate a condus către o relativizare a valorilor de adevăr şi cunoaştere: descoperirea einsteiniană s-ar putea traduce ca mărturie a absenței cogito-ului absolut şi prefigurare a omului-măsură, această măsură variind în funcție de orizonturile de aşteptare ale gândirii, ale afectivității.

● introducerea relațiilor de incertitudine în fizica secolului XX de către Werner Heisenberg (1901-1976):

— disputa din fizică ce l-a condus pe W. Heisenberg la formularea relațiilor de incertitudine pentru cunoaştere:

1) problema aflată în centrul disputei: Este, oare, posibilă precizarea simultană şi exactă a poziției şi vitezei unei entități aflată la nivelul particulelor atomice?;

2) principalele poziții din fizica secolului XX față de această problemă:

A) în macrofizică: se consideră că, pentru a determina desfăşurarea unui proces mecanic, este necesară precizarea simultană a poziției şi a vitezei, într-un anumit moment;

B) în microfizică:

a) Şcoala de la Copenhaga: organizată în jurul fizicianului Niels Bohr, consideră că o descriere unitară, independentă a fenomenelor cuantice nu poate avea loc pentru că acestea nu pot fi observate decât din perspective complementare;

b) Heisenberg, adept al Şcolii de la Copenhaga:

a_1) demonstrează că nu este posibil să se indice exact poziția şi viteza unei particule atomice, deoarece măsurarea poziției, datorită instrumentelor de observație, perturbă cunoaşterea vitezei şi, invers, măsurarea vitezei face imprecisă cunoaşterea poziției;

a_2) concluzionează că, în microfizică, există întotdeauna o cantitate de eroare în determinarea poziției sau a vitezei, legiferată în *relațiile de incertitudine*;

— consecințele legiferării relațiilor de incertitudine:

1) știința, fundamentată pe postulatul determinismului absolut, își descoperă, prin Heisenberg, propriul cusur, care este *indeterminismul*:
   A) în cunoașterea științifică: incertitudinea ia locul cunoașterii fizice exacte de până atunci, antrenând modificări paradigmatice în metoda de cercetare;
   B) în comportamentul oamenilor de știință: libertatea, sub forma contingenței, a posibilității, este prezentă și în demersul științific, reprezentând chiar o justificare a actelor libere umane;
2) indeterminismul heisenbergian, aparținând secolului XX, atestă o schimbare paradigmatică a modalității umane de raportare la lume:
   A) dacă se obiectează că trecerea de la microfizică la macrofizică este hazardată, rămâne validă ideea că metoda, în știință, deformează obiectul cercetat;
   B) dacă se admite că metoda, în știință, deformează obiectul cercetat, aceasta înseamnă că actul de cunoaștere uman periclitează „în sinele" obiectului și îl modifică în conformitate cu canoanele gândirii umane;
   C) dacă se acceptă că actul cunoașterii modifică obiectul de cunoscut în conformitate cu canoanele gândirii umane, atunci nu se mai cunosc obiecte, ci doar moduri de a fi ale omului (prin cunoaștere) în fața unui presupus exterior;
3) indeterminismul heisenbergian, promovând noua modalitate de raportare a omului la lume din secolul XX, atestă și o dislocare a modului de ființare umană (W. Heisenberg, *Paşi peste granițe*):
   A) „modificările în fundamentele științelor moderne ale naturii ar putea fi considerate un simptom al dislocării fundamentelor existenței noastre";
   B) „pentru prima oară în demersul istoriei, omul se raportează numai la sine pe acest pământ (...) datorită faptului că prin folosirea metodei se schimbă și se transformă obiectul, că metoda nu poate fi astfel despărțită de obiectul ei".

a'. **RESPONSABILITATE**

● responsabilitatea şi raționalitatea comportamentului în viziunea lui Daniel C. Dennet (1941-):

— teoriile despre comportamentul uman de care se detaşează D. C. Dennet:

1) teoriile mai importante de care se detaşează sunt două:
   A) teoria care oferă explicații mecaniciste, de tipul neurofiziologiei care consideră că un anumit act a fost determinat de o contracție a nervilor, prelungită la nivelul muşchilor etc.;
   B) teoria care oferă explicații intenționale, care justifică un act în termenii credințelor, dorințelor şi intențiilor;
2) antagonismul practicat astăzi între cele două teorii față de care are loc detaşarea:
   A) o explicație mecanicistă a comportamentului elimină problema responsabilității pentru acel comportament;
   B) o explicație intențională trebuie să fie singura care dă seama de responsabilitatea subiectului;
3) maniera de detaşare: pentru Dennett, antagonismul dintre explicația mecanicistă şi cea intențională este fals, iar argumentarea acestei idei o ilustrează prin exemplificare;

— soluționarea problemei responsabilității comportamentale de către D. C. Dennet (D. C. Dennet, *Eseuri despre libertatea acțiunii*):

1) argumentul prin care antagonismul dintre explicația mecanicistă şi cea intențională este eliminat de către D. C. Dennet:
   A) primul pas al argumentului său este demonstrarea responsabilității mecanismelor ca atare: de exemplu, despre un computer programat să joace şah, se poate afirma că este responsabil în măsura în care acțiunile sale sunt raționale, adică traduce input-urile, şi respectă schema design-ului său;
   B) cel de-al doilea pas al argumentului său constă în discutarea unor cazuri-limită ca implantarea unui cip în creierul cuiva: o explicație mecanicistă ar considera acțiunile persoanei respective ca fiind iresponsabile, pe când Dennett subliniază că impulsul la acțiune provocat de acel cip este un factor printre alți factori intenționali şi că nu natura impulsului contează ca atare, ci dacă comportamentul este unul rațional sau nu;
   C) concluzia argumentului a fost formulată astfel: „Cred că argumentul împotriva celor ce presupun un antagonism inevitabil între poziția intențională şi ce mecanicistă este acum complet.

Poziția intenţională faţă de fiinţele umane, care este o precondiţie pentru oricare atribuire de responsabilitate, poate coexista cu explicaţiile mecaniciste ale mişcării fiinţelor umane";

2) soluţia generală a lui D. C. Dennet este că responsabilitatea se stabileşte numai în funcţie de *raţionalitatea* sau iraţionalitatea comportamentului.

● responsabilitatea şi evaluarea acţiunilor umane în viziunea lui Charles Taylor (1941-):

— teoriile mai importante cu privire la responsabilitate şi evaluarea acţiunilor umane, de care se detaşează Ch. Taylor:

1) enunţarea teoriilor:

A) teoria utilitaristă: evaluează acţiunile ţinând seama de consecinţele acesteia şi de dorinţele imediate care o motivează;

B) teoria alegerii radicale: consideră alegerea pentru o posibilitate sau alta ca fiind imposibil de evaluat, fiecare alegere fiind expresia unei dileme morale nerezolvabile;

2) maniera de detaşare faţă de cele două teorii: spre deosebire de aceste teorii, Taylor gândeşte responsabilitatea ca aparţinând sinelui sau persoanei, adică subiectului care evaluează, doreşte şi, cel mai important, reflectă asupra acţiunilor sale;

— soluţionarea problemei responsabilităţii de către Ch. Taylor (Ch. Taylor, *Identitatea persoanelor*):

1) responsabilitatea ca *evaluare radicală* a acţiunilor:

A) ce este evaluarea radicală: „Această evaluare radicală este o reflecţie adâncă şi o reflecţie de sine într-un sens special: este o reflecţie asupra sinelui, asupra problemelor sale cele mai importante şi o reflecţie care angrenează sinele în mod total şi profund";

B) cui îi revine responsabilitatea: o persoană responsabilă este un *evaluator puternic*, adică un evaluator care apelează la reflecţii calitative asupra acţiunilor, supunându-le interpretărilor contrastante (curajos–laş, bun–rău etc.);

C) cum revine responsabilitatea cuiva: responsabilitatea îi revine atât pentru sinele care este în acel moment, cât şi pentru evaluările oferite acţiunilor îndeplinite;

2) responsabilitatea ca *reevaluare radicală* a acţiunilor:

A) ce este şi de ce trebuie susţinută reevaluarea radicală: „Şi acest tip de responsabilitate îl voi susţine şi nu cea a alegerii radicale, adică responsabilitatea pentru evaluarea radicală presupusă de un

evaluator puternic, care este esențială pentru noțiunea noastră de persoană";

B) în ce constă reevaluarea radicală: subiectul poate ajunge la o reevaluare radicală – o poziție prin care este capabil să arbitreze interpretările de sine rivale, să hotărască asupra sinelui – numai supunând permanent reflecției propriile evaluări ale acțiunilor.

● responsabilitatea şi libertatea umană în viziunea lui Jean-Paul Sartre (1905-1980):

— detaşarea lui J.-P. Sartre de filosofia practicată până în secolul XX cu privire la existența umană:

1) indistincția practicată de această filosofie de care se detaşează J.-P. Sartre: filosofia, până în secolul XX, a tratat ființa umană drept natură sau esență, considerând că între natura umană şi natura obiectului nu există mare diferență (ambele sunt deja date, sunt definitive);

2) maniera de detaşare: Sartre va opune acestei indistincții o filosofie fundamentată pe analiza raportului dintre existență şi Neant, susținând că în fața Neantului, existența umană se sesizează pe sine ca posibilitate (ea se construieşte prin fiecare alegere) şi că proiectul sau viitorul unei posibilități atestă libertatea existențială, (caracteristică a ființei umane);

— soluționarea problemei responsabilității de către J.-P. Sartre (J.-P. Sartre, *Existențialismul este un umanism*):

1) eliminarea indistincției practicate de filosofia tradițională între natura umană şi existența umană, pentru Sartre deosebirea dintre un obiect şi o ființă umană fiind deosebirea dintre esență şi existență:

A) în cazul obiectului, esența precede existența;

B) pentru om, existența precede esența, adică primordiale sunt alegerea, libertatea, posibilitatea;

2) înțelegerea existenței ca autoedificare, întrucât are loc numai prin actul alegerii unei posibilități: omul există numai când caută să concretizeze o anumită posibilitate, pe care, în libertatea sa, a ales-o;

3) legarea libertății umane de posibilitate şi responsabilitate:

A) *posibilitatea* reprezintă matricea care asigură desfăşurarea libertății umane;

B) libertatea este absolută, ceea ce se mai poate exprima „zicând că *omul este condamnat să fie liber*":

a) pe de o parte, „condamnat pentru că nu s-a creat singur";

b) „pe de altă parte totuşi liber, pentru că, odată aruncat în lume, el e responsabil de tot ce face”

C) responsabilitatea este absolută: de libertate suntem *absolut responsabili*, pentru că fiind „singuri, fără nici o scuză”, alegerea ne aparţine şi constituie un moment al existenţei noastre;

4) negarea determinismului: „Dacă, într-adevăr, existența precede esența, acest lucru nu se va putea explica niciodată printr-o referire la natura umană dată o dată pentru totdeauna; altfel spus, nu există determinism, omul e liber, omul este libertate”;

5) promovarea existențialismului ca modalitate de negare a oricărei forme de determinism, inclusiv a determinismului psihic: „Existenţialistul nu crede în puterea pasiunilor. El nu va gândi niciodată că o frumoasă pasiune este un trecut devastator care conduce omul fatalmente la anumite acte şi care, prin urmare, reprezintă o scuză. Existențialistul crede că omul este responsabil de pasiunile sale”;

6) problemele ridicate de soluția existențialistă la problema libertății – omul este absolut liber şi absolut responsabil în fiecare situație umană – pot fi formulate, în principiu, după cum urmează:

A) Nu există şi situații inumane (războiul, torturile) în care omul nu poate fi responsabil de actele sale, adică mai este omul absolut responsabil?;

B) Omul este sau liber, sau responsabil față de actele sale, dar dacă omul este liber, rezultă din toate acestea că el este liber să nu mai fie responsabil față de actele sale?

B. **LIMITE:** ***DETERMINISMUL PSIHIC ŞI DETERMINISMUL CULTURAL***

● determinismul psihic promovat de Sigmund Freud (1856-1939) prin psihanaliză:

— psihanaliza lui S. Freud:

1) lucrări în care S. Freud îşi dezvoltă concepția psihanalitică:

A) *Interpretarea viselor* (l900);

B) *Dincolo de principiul plăcerii* (1920)

C) *Disconfort în cultură* (1930);

2) delimitarea domeniului psihanalizei în raport cu cel al psihologiei (datorită faptului ca ambele promovează un determinism psihic):
A) psihanaliza se intersectează cu sfera psihologiei în domeniul de cercetare: psihicul uman;
B) psihanaliza depăşeşte sfera psihologiei prin teoretizarea inconştientului: instanță a aparatului psihic care receptează amintiri nedorite, dorințe interzise, izgonite sau refulate din planul conştient;

— determinismul psihic promovat de S. Freud (S. Freud, *Psihopatologia vieții cotidiene*):
1) viața psihică a omului constă într-o dinamică permanentă şi reversibilă (conştient ↔ inconştient):
A) *inconştientul* este sediul pulsiunilor sexuale sau libidoului care caută satisfacere prin apariția în planul conştient: tot ceea ce era atribuit hazardului (sau libertății) psihic(e), adică erorile de citit, lapsusul, uitările de nume etc. – care presupuneau accidentul, contingența – îşi găsesc o puternică motivație inconştientă, fiind, de fapt, compromisuri prin care inconştientul se manifestă deghizat în planul conştiinței;
B) *conştientul*, prin normele socio-culturale, interzice aceste apariții, cenzurându-le;
2) viața cotidiană deține propria sa psihopatologie: între boala psihică şi viața psihică sănătoasă există doar o diferență graduală, ceea ce înseamnă că nu vom fi niciodată liberi de povara inconştientului;
3) omul dezvăluit de psihanaliză sub masca existenței cogito-ului absolut, conştient şi responsabil de actele sale, este un alt subiect:
A) viața (psihică şi cotidiană) a acestui alt subiect este scindată într-un plan conştient şi un plan inconştient, peren şi indestructibil, dar supusă unui *determinism psihic* fără lacune de continuitate;
B) determinismul psihic al vieții acestui alt subiect se realizează fără lacune de continuitate întrucât deşi motivația conştientă nu se extinde asupra tuturor deciziilor noastre motorii, ceea ce rămâne astfel nemotivat dintr-o parte îşi are motivele în altă parte, în inconştient.

● determinismul cultural promovat de Michel Foucault (1926-1984) prin structuralism:
— structuralismul ca orientare filosofică:

1) definirea termenului „structuralism”: şcoală de gândire care aplică metoda lingvisticii structurale în analiza fenomenelor sociale şi culturale;
2) principalii gânditori structuralişti:
   A) Claude-Levi Strauss (1908-);
   B) Michel Foucault (1926-1984);
   C) Jacques Lacan (1901-1981);
   D) Louis Althusser (1919-1990);
3) caracterizarea orientării filosofice a *structuralismului*:
   A) foloseşte modelul de analiză al lingvisticii structurale: limba este un set de elemente formale ce se definesc în relație cu celelalte;
   B) defineşte fenomenul socio-cultural ca un produs al combinației structurilor din interiorul unui sistem: sistemul, ca infrastructură inconştientă, determină atitudinile, gândurile, ideile umane;
   C) concepe omul ca şi constituent al fenomenului socio-cultural: îşi pierde statutul de subiect cunoscător, principiu al cunoaşterii, pentru a fi considerat un element supus legilor sistemului;
4) evidențierea diferențelor filosofice dintre structuralism şi existențialism pe baza unui exemplu din viața obişnuită:
   A) exemplul: Pe scara unui tren în mers, se află un structuralist şi un existențialist. Structuralistul îşi spune că, dacă până va număra până la 12 nu apare o lumină a unui semafor, îl va arunca pe existențialist din tren. Nu apare nici o lumină, deci structuralistul îşi aruncă tovarăşul de scară. Existențialistul nu moare şi îl acuză pe structuralist, în fața unui judecător, de tentativă de omor.
   B) diferențele:
      a) *Structuralistul* afirmă că el nu este responsabil, pentru că nu este liber. Gândirea suprapersonală, epistema culturală 1-au determinat să apeleze la un act gratuit ca să-1 arunce sau nu pe existențialist din tren.
      b) *Existențialistul* afirmă că structuralistul este responsabil, pentru că a ales să nu fie liber, a ales să gândească sub o gândire anonimă. A alege să nu alegi este tot o alegere.

— determinismul cultural promovat prin structuralismul lui M. Foucault:
1) componenta structuralistă a determinismul cultural promovat de M. Foucault:

A) modul specific de a fi al omului şi modul acestuia de înțelegere a lucrurilor: sunt stabilite de sisteme sau episteme, variabile istoric, nu de gândirea sau cunoştințele lui;

B) libertatea şi existența umană creatoare apar ca nişte mituri: cuprinsă în limitele sistemului, libertatea se reduce la variabilitatea structurilor unui sistem, dar cum omul, supus sistemului, este depersonalizat, desubiectivizat şi anonim, practic libertatea nu există;

2) ipostaze ale determinismului de factură structuralistă:

A) în conduită (M. Foucault – intervievat de M. Chapsal): „În orice epocă, felul în care oamenii gândesc, scriu, judecă, vorbesc (până şi în stradă, în conversațiile şi scripte, cotidiene), în chiar felul în care oamenii trăiesc întâmplările, în care sensibilitatea lor reacționează, toată conduita lor este dictată de o structură teoretică, un sistem care se schimbă cu epoca şi cu societatea, dar care este prezent în toate epocile şi în toate societățile";

B) în cultură:

a) strâns legat de mediul socio-istoric şi lingvistic al gândirii (M. Foucault – intervievat de M. Chapsal): „Gândim în interiorul unei gândiri anonime constrângătoare care este aceea a unei epoci şi a unui limbaj. Această gândire şi acest limbaj au legile lor de transformare.";

b) strâns legat de mediul natural al gândirii (M. Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*): „Omul nu a putut să prindă contur în cadrul epistemei fără ca, în acelaşi timp, gândirea să nu descopere, deopotrivă în ea şi în afara ei (...), o zonă de întuneric, o masă densă şi aparent inertă în care ea se află angajată, un negândit, pe care îl conține în întregul ei, dar în care nu se află mai puțin prinsă".

IV.

VALOAREA

1. **ETICA**

A. **ORIZONT: BINELE ŞI RĂUL**

● valorizarea – dimensiune inerentă ființei umane:
— axiologia, ca modalitate generală de teoretizare a actului valorizării:
1) axiologia: teorie despre natura valorii, care afirmă că valoarea este:
A) fie creată de interese subiective;
B) fie are o realitate obiectivă;
2) actul valorizării:
A) aparține ființei umane, fiind îndreptat asupra obiectelor şi semenilor care-o înconjoară, a faptelor pe care le înfăptuieşte;
B) constă în faptul că, din momentul în care există, omul proiectează atribute asupra a ceea ce îl înconjoară;
C) rezultatele valorizării:
a) obiectul nu este obiect ca atare, ci este în vederea a ceva, este folositor sau nu;
b) ceilalți nu sunt persoane ca atare, ci prieteni sau duşmani, străini sau cunoscuți etc.;
— modalități principale de valorizare:
1) prin raportare la sine, omul se valorizează ca ființă morală al cărei scop este atingerea virtuții, această formă de valorizare făcând obiectul de studiu al eticii:
A) întrebările la care răspunde etica:
a) „Ce este virtutea?”;
b) „Care sunt condițiile unei vieți morale?”;

B) definirea eticii de către G. E. Moore: „Etica este cercetarea generală a ceea ce este bun”;

C) disciplinele eticii:

a) *morala*: teorii morale care precizează definițiile *conceptelor de bine şi de rău,* just şi injust sau principiile universale ale acțiunilor morale;

b) *etica aplicată*: analize concrete ale unor situații de viață;

2) prin raportare la ceilalți, omul valorizează realitatea socială în funcție de conceptele de dreptate şi de libertate individuală, această formă de valorizare făcând, deopotrivă, obiectul de studiu al eticii şi politicii:

A) *dreptatea* ca obiect de studiu al eticii: originată în conştiința umană, ori condiție necesară a conviețuirii sociale, *dreptatea* asigură o rezolvare atât a problematicii distribuirii bunurilor, cât şi a egalității dintre oameni;

B) libertatea individuală ca obiect de studiu al politicii: ca şi dreptatea, este o valoare constitutivă a existenței umane, de aceea *politica* (sau analiza formelor de guvernământ care garantează sau încalcă astfel de valori), alături de etică, determină o reprezentare adecvată asupra semnificațiilor valorii umane.

● morala ca disciplină etică:

— definirea şi problematica generală a moralei:

1) definirea moralei: disciplină a eticii ce răspunde la următoarele trei întrebări:

A) Care acțiuni sunt bune şi care sunt rele?;

B) Care este scopul suprem al acțiunilor mele?;

C) Ce trebuie să fac?;

2) problematica generală a moralei este cea vizată prin cele trei interogații, accentul fiind pus asupra valorii de bine sau rău a unei acțiuni, datorită faptului că prima interogație le include pe ultimele două: a preciza scopul suprem al acțiunilor mele sau a identifica ce trebuie făcut înseamnă, de fapt, a numi acțiunile bune;

— particularizări ale problematicii generale în teorii morale:

1) în *etica teleologică,* sub forma conținutului acțiunii morale (plăcere, fericire, înțelepciune), acțiunile care au ca scop atingerea fericirii şi constau în practicarea plăcerii sau căutarea înțelepciunii fiind apreciate ca bune, celelalte acțiuni fiind apreciate ca rele, deoarece se consideră că:

A) fericirea este scopul suprem al acțiunilor umane;
B) plăcerea şi înțelepciunea sunt mijloacele de atingere a fericirii;

2) în *etica deontologică*, sub forma cadrului universal şi necesar în care orice acțiune, indiferent de conținut, are valoare morală: o acțiune, indiferent de ceea ce urmăreşte să realizeze, este apreciată ca având valoare morală, ca fiind o acțiune bună, dacă este guvernată de anumite principii normative, care-i asigură necesitatea şi universalitatea;

● principalele teorii morale – ramurile şi caracterizarea lor:

— etica teleologică (grecescul *télos* înseamnă „scop, împlinire”):

1) definirea sa: etica structurată pe ecuația mijloc–scop şi care consideră că atingerea scopului conferă valoare acțiunilor-mijloc;

2) ramurile ei principale:

A) caracterizare generală:

a) au în comun ideea că valoarea de bine a unei acțiuni este determinată de scopul pe care aceasta tinde să-1 realizeze;

b) sunt fixate asupra determinării conținutului acțiunii morale (plăcere, fericire, înțelepciune);

c) nu dau seama de forma şi legile cărora trebuie să se supună o acțiune pentru a fi considerată morală;

d) nu stabilesc cadrul universal şi necesar în care orice acțiune, indiferent de conținut, are valoare morală:

B) enunțarea poziției lor:

a) hedonismul (grecescul *hédoné* înseamnă „plăcere”): pentru eticile hedoniste – reprezentanți ai hedonismului: Aristip, Epicur – absența durerii din corp şi a suferinței din suflet reprezintă împlinirea stării maxime de fericire, atingerea fericirii fiind înțeleasă ca plăcere;

b) eudaimonismul (grecescul *eudaimonia* înseamnă „fericire”): eticile eudaimoniste – reprezentanți ai eticii eudaimoniste: Platon, Aristotel – teoretizează căutarea rațională, guvernată de intelect, ca mijlocul privilegiat de realizare a fericirii, atingerea fericirii fiind înțeleasă ca înțelepciune;

— etica deontologică:

1) definire şi caracterizare generală prin raportare la etica teleologică: spre deosebire de aceasta, etica deontologică apreciază că o acțiune, indiferent de ceea ce urmăreşte să realizeze, are valoare morală, este o acțiune bună, dacă este guvernată de anumite principii normative, care-i asigură necesitatea şi universalitatea;

2) reprezentanți ai eticii deontologice:

A) Imm. Kant;
B) W. F. Ross.

● etica aplicată:
— constituirea *eticii aplicate*:
1) una dintre obiecțiile pornind de la care s-a constituit etica aplicată:
A) modul de formulare a ei pentru toate teoriile morale: este acela că între domeniul teoretic şi domeniul practic al vieții umane există o diferență esențială;
B) modul de formulare a ei pentru etica deontologică: nu întotdeauna principiile morale găsesc o reflectare adecvată în situațiile concrete de viață;
2) forma în care s-a constituit etica aplicată: ca reacție opozitivă la normativitatea principiilor morale şi a demersului deductiv;
— definirea, caracterizarea generală şi reprezentanții eticii aplicate:
1) definirea ei: disciplină adeptă a demersului inductiv în etică şi constând:
A) fie în derivarea unor principii morale prin analiza mai multor fapte concrete;
B) fie în identificarea principiilor morale care configurează un anumit comportament sau act;
2) caracterizare generală potrivit modului de definire: etica aplicată poate fi considerată un demers reflexiv care însoțeşte actele şi faptele concrete;
3) reprezentanți ai eticii aplicate:
A) Peter Singer;
B) J. J. Thomson;
C) Michael Tooley;
D) Thomas Nagel.

A.A. **TEORII MORALE**

● eudaimonismul eticii lui Aristotel (384-322 a.Ch.):
— filosofia practică din orizontul gândirii greceşti antice este construită în jurul problemei virtuții:
1) definirea virtuții în gândirea greacă antică:
A) definiție: *virtutea* desemna, spre deosebire de semnificația modernă de calitate morală, adecvarea desăvârşită dintre esența unui lucru şi scopul acțiunii îndeplinite de acel lucru;

B) explicitarea definiției: această definiție a naturii virtuții presupune conceptele de acțiune şi de scop;

2) exemple de virtuți:

A) virtutea unui topor este de a tăia;

B) virtutea unui orator este de a spune adevărul;

— etica eudaimonistă a lui Aristotel (Aristotel, *Etica Nicomahică*):

1) concepția lui Aristotel despre virtute:

A) întrebările la care răspunde Aristotel în etica sa (pe care o înțelege drept studiul despre caracterul omenesc):

a) Care este acțiunea specifică, adecvată naturii umane?;

b) Care este scopul acțiunii ce exprimă esența umană?;

B) răspunsul lui Aristotel se încadrează în orizontul gândirii greceşti antice:

a) virtutea umană: Aristotel consideră că omul e, în esență, un agent rațional, a cărui viață este ghidată de rațiunea practică către atingerea *binelui ultim,* acel bine prin care se împlineşte natura noastră rațională fiind fericirea, înțeleasă deopotrivă ca:

a_1) *binele* – pe de o parte – *ultim, niciodată ales ca mijloc pentru altceva,* şi – pe de altă parte – suficient în sine, conferind demnitate vieții: „în orice acțiune sau în orice decizie, binele reprezintă scopul, pentru că în vederea lui se fac toate celelalte";

a_2) scopul pe care îl vrem în sine şi în funcție de care dorim alte lucruri: „desăvârşit în mod absolut este scopul urmărit întotdeauna pentru sine şi niciodată pentru altceva, un asemenea scop pare să fie fericirea";

b) exemple de alte virtuți date de Aristotel: dacă activitatea caracteristică a plantei este viața nutritivă, cea a animalului este dorința;

2) caracterul teleologic al *eticii eudaimoniste* aristotelice:

A) justifică şi explică valorile etice prin raportare la scopul ultim, care este fericirea, ea – ca scop în sine – actualizând natura esențială a omului (aceea de agent rațional, de ființă care acționează condusă de rațiunea practică):

a) „pe ea o dorim totdeauna pentru sine şi niciodată pentru altceva";

b) pe celelalte virtuți, adică „onoarea, plăcerea, inteligența şi orice [altă] virtute, le dorim atât pentru sine (căci, chiar dacă n-ar duce la nimic, noi tot am simți un impuls pentru

toate acestea), ca şi de dragul fericirii, pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge";

B) defineşte fericirea ca:

a) virtute: „fericirea constă în virtute în general sau într-o anumită virtute; căci fericirii îi este proprie activitatea sufletului conformă cu virtutea";

b) activitate ce împlineşte natura raţională a omului întrucât:

b_1) depăşeşte statutul plăcerii (scop pentru sclavi sau animale);

b_2) depăşeşte, în acelaşi timp, şi statutul bogăţiei (care este un mijloc şi nu un scop);

3) preluarea şi dezvoltarea unor elemente de etică eudaimonistă aristotelică de către Thoma de Aquino: „...binele este ceea ce toţi doresc, acesta are deci rol de finalitate".

● hedonismul utilitarist al eticii lui John Stuart Mill (1806-1873):

— eticile hedoniste cu încărcătură utilitaristă în care poate fi înscrisă concepţia lui J. S. Mill:

1) scopul avut în vedere de aceste etici:

A) scopul cel mai înalt al vieţii: este plăcerea, întrucât circumscrie sfera acţiunilor dezirabile;

B) scopul acţiunilor dezirabile:

a) scopurile exterioare acţiunii: sunt *plăcerea* şi absenţa *durerii*, întrucât funcţionează asemenea unor reguli prin care se determină domeniul moralităţi;

b) scopul propriu-zis al acţiunii: este *fericirea*, întrucât atingerea ei conferă acţiunilor corectitudine şi moralitate (moralitatea aparţine strict acţiunilor corecte în măsura în care conduc către atingerea fericirii);

2) valoarea morală a unei acţiuni, potrivit acestor etici:

A) acţiunile ca atare nu mai au valoare în sine, ci singura sursă de valoare morală este plăcerea;

B) valoarea unei acţiuni se instituie ca o consecinţă a dobândirii plăcerii sau evitării durerii;

3) obiecţia principală adusă acestor etici vizează caracterul rudimentar şi irealizabil într-o societate al teoriei utilitariste ce stă la baza lor:

A) utilitarismul, în general: teorie conform căreia o acţiune este dreaptă în măsura în care creşte utilitatea unei stări de fapt ce priveşte un individ sau o comunitate;

B) utilitarismul eticilor hedoniste nu diferenţiază calitativ valorile morale promovate prin susţinerea principiului utilitarist că fericirea

sau utilitatea conferă semnificație morală actelor umane (de exemplu, Epicur – în *Scrisoare către Menoiceus* – nu distinge între lucrurile şi acțiunile ce ne conduc la fericire atunci când afirmă: „Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobândim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipseşte, toate acțiunile noastre sunt îndreptate spre obținerea ei.”);

— etica hedonistă de factură utilitaristă a lui J. S. Mill:

1) lucrările lui J. S. Mill în care se regăsesc elemente utilitariste de etică hedonistă:
   A) *Un sistem de logică* (1843);
   B) *Utilitarismul* (1836);
   C) *Despre libertate* (1859;
2) rectificarea obiecției adusă eticilor hedoniste de factură utilitaristă de până la J. S. Mill se face prin includerea unui *principiu al diferențierii calitative a valorilor* în teoria utilitaristă, prin care se susține că superioritatea unei valori față de celelalte este dată de:
   A) gradul ei de dezirabilitate pentru majoritatea indivizilor umani: cu cât o valoare este dezirabilă pentru majoritate, cu atât este superioară celorlalte valori;
   B) superioritatea facultăților sufletului unui individ uman față de ceilalți: dacă omul deține un simț al demnității înnăscut, *plăcerile* ce îi vor ghida acțiunile sunt izvorâte din *facultățile superioare ale sufletului*;
3) *utilitarismul* etic al lui J. S. Mill (J. S. Mill, *Utilitarismul*):
   A) enunțarea lui de către J. S. Mill: „Concepția care acceptă ca fundament al moralei Utilitatea sau Principiul Celei Mai Mari Fericiri susține că acțiunile sunt corecte în măsura în care tind să producă fericirea”;
   B) caracteristicile eticii pe care o promovează:
      a) caracter teleologic: „Orice acțiune este făcută în vederea unui scop şi pare firesc să presupunem că regulile de acțiune trebuie să-şi împrumute întregul lor specific şi culoarea din scopul pe care îl servesc”;
      b) caracter hedonist: „Prin fericire se înțelege absența durerii; prin nefericire, durerea şi privarea de plăcere;
   C) concepția elevată despre fericire conținută de acest utilitarism:
      a) pentru ca indivizii să coexiste armonios într-o societate în care fiecare caută plăcerea, se fixează un spațiu de libertate fiecărui individ;

b) în spațiul de libertate al fiecărui individ nu este justificată imixtiunea celorlalți sau a statului;
c) în sfera libertății individuale, omul este capabil să-şi urmărească realizarea fericirii;
d) adevărata fecricire este cea individuală.

● deontologismul eticii lui Immanuel Kant (1724-1804):
— trecerea de la teoriile hedoniste şi eudaimoniste la morala datoriei:
1) motivul trecerii: teoriile hedoniste și eudaimoniste erau centrate asupra identificării de conținuturi particulare pentru fericire (plăcere, rațiune)
2) în ce a constat trecerea: s-a elaborat o morală a datoriei, care este o concepție despre morală prin care se caută forme (universale) ale actelor morale:
A) acțiunile caracterizate de *valoare morală* nu mai sunt cele ghidate de scopuri precum fericirea, ci acelea rezultate dintr-o voință autonomă, care îşi urmează doar propriile sale principii;
B) conceptul central de fericire este înlocuit cu cel de datorie, prin datorie înțelegând „această necesitate, impusă nemijlocit, prin rațiunea omului, de a acționa conform unei legi a acesteia”;
— conceptele şi tezele cu ajutorul cărora Imm. Kant a fundamentat morala datoriei (Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*):
1) concepte cu ajutorul cărora Imm. Kant formulează această morală:
A) *datoria*: conceptul datoriei nu precizează un anume conținut (a fi virtuos, a fi curajos), ci orice acțiune îndeplinită în mod necesar din respect pentru lege;
B) *legea*: nu este determinată de vreo instanță superioară, ci ea aparține, ca principiu, propriei mele voințe;
C) *autonomia voinței*: voința îşi dă sieşi maxime cărora să se supună orice acțiuni izvorâte din voință;
D) *imperativul categoric*: pentru ca maximele date de voință (să nu minți, să nu furi ...) să nu devină particulare, adaptate doar unei situații, ele trebuie considerate ca valabile doar în măsura în care pot fi adoptate, ca lege universală, de întreaga umanitate, devenind astfel imperative categorice;
E) *umanitatea*: principiu normativ prezent în fiecare dintre noi şi sesizabil prin morala datoriei ca o acțiune oarecare a unui om ce

poate deveni oricând, guvernată fiind de imperativul categoric, o acțiune universală, a tuturor celorlalți oameni;

2) teze pe baza cărora Imm. Kant construieşte această morală:

A) teza imperativului categoric:

a) enunțarea tezei: „Nu este deci decât un singur imperativ categoric, şi anume acesta: acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală";

b) explicitarea tezei: „în realitate, este absolut imposibil să se găsească în experiență un singur caz în care să se demonstreze cu deplină certitudine că maxima unei acțiuni, de altfel conformă datoriei, să se fi întemeiat exclusiv pe principii morale şi pe Ideea de datorie";

B) teza valorii morale a acțiunii făcută din datorie:

a) enunțarea tezei: „A doua teză: o acțiune făcută din datorie îşi are valoarea ei morală nu în scopul care trebuie atins prin ea, ci în maxima care este determinată";

b) explicitarea tezei: „această valoare nu depinde (...) de realitatea obiectului acțiunii, ci numai de principiul voliției, în virtutea căruia a fost împlinită acțiunea, fără a ține seama de nici unul dintre obiectele râvnirii".

A.B. **ETICĂ APLICATĂ**

● abordarea etică a problemei avortului de către Michael Tooley:

— critica soluției tradiționaliste cu privire la avort:

1) concepțiile tradiționaliste:

A) problema tradițională a avortului: „Este moral să încălcăm dreptul la viață al unei ființe umane - foetusul?";

B) teza pe care se bazează concepțiile tradiționaliste: acestea consideră avortul ca fiind un infanticid, întrucât foetusul este o ființă umană care are dreptul la viață;

2) detaşarea lui M. Tooley de concepțiile tradiționaliste:

A) combaterea tezei concepțiilor tradiționaliste: contrar acestei teze, M. Tooley susține că, pentru ca o ființă să aibă dreptul la viață, trebuie să dețină anumite atribute, derivate din nişte principii morale fundamentale;

B) reformularea problemei tradiționale a avortului: întrebarea prin care se pune – „Este moral să încălcăm dreptul la viață al unei ființe

umane - foetusul?" – este transformată în întrebarea: „Este foetusul o persoană, o ființă umană?";

— soluția lui M. Tooley la problema avortului:

1) răspunsul său la întrebarea prin care a reformulat această problemă este unul negativ şi se bazează pe conferirea unui sens strict conceptului de *persoană*: persoana este o ființă care are dreptul moral la viață;

2) demonstrația pe care îşi fundamentează răspunsul:

A) *dreptul moral la viață* se dobândeşte în măsura în care ființa respectivă satisface criteriul conştiinței de sine;

B) satisfacerea *criteriului conştiinței de sine* de către o ființă (această ființă să fie o persoană) are loc dacă ea este subiect al experiențelor şi al altor stări mentale durabile, şi dacă, simultan, posedă conceptul de sine ca identic cu acel subiect al experiențelor şi stărilor mentale;

C) ființele care nu satisfac criteriul conştiinței de sine nu au dreptul la viață;

D) din moment ce un zigot, un foetus nu respectă criteriul conştiinței de sine, el nu are dreptul la viață;

E) avortul nu este un infanticid şi nici un act imoral, pentru că atât infanticidul, cât şi imoralitatea presupun conceptul de persoană;

3) aprecierile lui M. Tooley cu privire la răspunsul pe care l-a dat (M. Tooley, *Avort şi infanticid*):

A) despre principiul pe care îşi bazează argumentarea: e „un principiu moral fundamental care specifică condiția pe care un organism trebuie să o îndeplinească pentru a avea dreptul la viață";

B) despre teza derivată din acest principiu: condiția care se specifică prin acest principiu „nu este îndeplinită de foetusii umani şi nou-născuți, prin urmare, ei neavând dreptul la viață";

C) despre argumentul adus în favoarea acestei teze:

a) „a avea dreptul la viață presupune ca ceva să fie capabil să dorească să existe ca subiect al experiențelor şi al altor stări mentale";

b) a fi capabil cineva să dorească să existe ca subiect al experiențelor şi al altor stări mentale presupune:

b_1) „că acel ceva deține conceptul unui astfel de subiect";

b_2) „că acel ceva crede că el însuşi este identic cu acel subiect";

c) o ființă căreia îi lipseşte o astfel de conştiință de sine ca subiect durabil al stărilor mentale nu are dreptul la viață".

● abordarea etică a problemei a problemei eutanasiei de către James Rachels:

— punerea curentă a problemei eutanasiei:

1) definirea eutanasiei, în general: eutanasia este definită, în general, ca uciderea unei persoane *X* de către o altă persoană *Y*, ca urmare a respectării dorinței lui *X*;
2) problema moralității actului eutanasic: este dată de interogația – ce rămâne persistentă – asupra dreptului unui individ asupra vieții altuia;
3) tipul de eutanasie avut în vedere prin problema moralității actului eutanasic este, în special, cel al eutanasiei îndeplinită de doctori, care are loc sub condiții stricte, şi anume:
   A) luarea voluntară a deciziei de a muri de către un pacient informat de boala sa;
   B) existența unor suferințe mentale sau fizice pe care pacientul le consideră insuportabile;
   C) absența altor soluții şi acordul unui alt doctor;
4) formele eutanasiei înfăptuită de doctori:
   A) *eutanasia activă*: constă în actul prin care doctorul îl ucide pe pacientul care îndeplineşte condițiile precizate mai sus;
   B) *eutanasia pasivă*: este acceptată mai mult sau mai puțin tacit şi constă în actul de a permite unui pacient să moară prin retragerea tratamentului ce îi întreținea viața;
5) punerea problemei eutanasiei în organizațiile medicale: de exemplu, cazul unui copil suferind de sindromul Down a prilejuit pentru întrunirea Asociației Americane a Medicilor din 4 decembrie 1973 declarația că „Sfârşirea intenționată a vieții unei ființe umane de către o alta – uciderea din milă – este contrară profesiunii de medic şi politicii Asociației Americane a Medicilor";

— soluția lui J. Rachels la problema eutanasiei (J. Rachels, *Eutanasia pasivă şi activă*):

1) problema pe care şi-o pune în raport cu eutanasia este cea a acceptării sau respingerii eutanasiei active, adică a actului în care doctorul îl ucide pe pacientul care îndeplineşte condițiile precizate mai sus;
   A) motivul pentru care în mod curent se apreciază că ar exista o deosebire morală importantă între eutanasia pasivă şi cea activă:

„Un motiv pentru care atâția oameni consideră că există o deosebire morală importantă între eutanasia pasivă şi cea activă este aceea că ei cred că a ucide pe cineva este moral mai rău decât a lăsa pe cineva să moară”;

B) reformularea problemei de către J. Rachels: „Dar este uciderea ca atare mai condamnabilă decât a lăsa pe cineva să moară?”;

2) teza pe care o susține: e aceea că eutanasia activă nu este moral mai condamnabilă decât cea pasivă;

3) susținerea acestei teze este făcută cu ajutorul mai multor tipuri de argumente:

A) exemple din practica medicală în favoarea conținutului tezei: „O parte din argumentul meu constă în a arăta că a lăsa pe cineva să moară poate fi un proces îndelungat şi dureros, pe când o injectare letală este rapidă şi lipsită de dureri”;

B) evidențierea irelevanței temeiurilor doctrinelor tradiționale despre eutanasie: „Cel de-al doilea argument este acela că doctrinele tradiționale despre eutanasie permit decizii privind viața şi moartea bazate pe temeiuri irelevante”;

C) prezentarea cazului particular al copiilor care suferă de sindromul Down (sindromul Down sau mongolismul este o boală ce apare în dezvoltarea intrauterină, cunoscută medical la cinci-şase luni, caracterizată prin întârziere somato-psiho-sexuală):

a) pentru a trăi (retardați mintal, suferind de deformații ale inimii etc.), aceşti copii au nevoie de o operație la naştere;

b) uneori, părinții şi doctorul sunt de acord să nu efectueze această operație, lăsând copilul să moară (în chinuri).

B. **LIMITE:** ***ORIGINEA CONCEPTELOR DE BINE ŞI RĂU***

● rolul jucat de *conceptele de bine şi rău* într-o teorie morală:

— teoriile morale de până la F. Nietzsche:

1) istoricii moralei, în special psihologii englezi ai secolului XIX: considerau, până la Nietzsche, că la originea conceptului de bine stau acțiunile nonegoiste tratate drept „bune” de către cei cărora le erau utile, dar în timp, utilitatea lor fiind uitată, acțiunile nonegoiste vor fi considerate „bune în sine”;

2) punerea de către Nietzsche sub semnul îndoielii a purității surselor moralei: vizează conceptele de bine şi rău atâta timp cât o teorie morală se întemeiează pe ele;

— perspectiva lui F. Nietzsche asupra moralei este cu totul alta decât a teoriilor morale de până la el:

1) se bazează pe o critică a valorilor oricărei morale ce are ca obiect identificarea originilor prejudecăților noastre morale;
2) a fost formulată prin analiza etimologică a termenilor de „bun" şi „rău", în urma acestei analize Nietzsche descoperind că:
   A) prin „*bun*", în teoriile morale anterioare, se numea ideea de distincție, de noblețe;
   B) „*rău*" numea – în aceleaşi teorii – vulgarul, grosolanul, josnicul;
3) a condus gândirea lui Nietzsche spre ipoteza că dihotomia bine – rău indică, de fapt, o antiteză dintre o rasă superioară, adeptă a valorilor războiului, mândriei şi sănătății, şi o rasă inferioară, adeptă a valorilor opuse.

● tipurile de morală identificate de Friedrich Nietzsche (1844-1900) pornind de la analiza conceptelor de bine şi rău (din lucrările *Despre genealogia moralei* şi *Dincolo de bine şi de rău*):

— morala sclavilor:

1) originea ei se află într-o revoltă a sclavilor sau oamenilor simpli în morală, la rândul ei izvorâtă dintr-un *resentiment* care, pentru aceştia, el „însuşi devine creator şi generator de valori" (*Despre genealogia moralei*):
   A) „resentimentul unor ființe cărora adevărata reacție, anume fapta, le este interzisă şi care numai printr-o răzbunare imaginară încetează să facă rău" (*Despre genealogia moralei*);
   B) resentimentul ca trăire psihică a acestor ființe ce constă în amintirea unei umilințe, a unei nedreptăți suferite, ceea ce induce o dorință permanentă de răzbunare;
2) valorile pe care le promovează („calitățile menite să uşureze existența suferinzilor, calitățile cele mai utile, aproape singurele mijloace de a îndura povara existenței, evidențiate şi scăldate în lumină: (…) compătimirea, mâna serviabilă şi săritoare, inima caldă, răbdarea, hărnicia, modestia, amabilitatea" – *Dincolo de bine şi de rău*) fac din ea:
   A) o morală negativă:

a) se bazează pe o substituție de valori în plan moral, prin care mândriei, curajului, disprețului îi sunt opuse mediocritatea, pasivitatea, mila, iar tot ceea ce înalță individul este apreciat ca rău, convingerile egalitariste, moderate fiind considerate însă bune;

b) se raportează negativ la tot ceea ce nu ține de existența omului simplu, spunând „din capul locului nu unuia «din afara lui», unuia «altfel decât el», unuia care este «non - eul său», iar acest nu este actul său creator" (*Despre genealogia moralei*);

B) o morală a resentimentului:

a) se manifestă resentimentar la adresa valorilor rasei superioare şi promovează „binele" moralei acestei rase ca „rău" al moralei omului simplu, de rasă inferioară;

b) stă la originea semnificațiilor de astăzi ale binelui şi răului, ca valori nepieritoare potrivit cărora sclavia apare drept element esențial al educației morale: „Şi totuşi noțiunea de «bun» nu este aceeaşi: să ne întrebăm mai degrabă cine este de fapt, în înțelesul moralei resentimentului, «rău». Răspunsul riguros este: tocmai cel «bun» din cealaltă morală, tocmai cel nobil, puternic, dominator, numai că recolorat, reinterpretat, văzut invers prin ochiul otrăvit al resentimentului".

— morala aristocrată:

1) originea ei: „orice morală aristocrată creşte dintr-o afirmare de sine triumfătoare" (*Despre genealogia moralei*), întrucât „aristocratul simte că el este cel care determină valorile, că pentru aceasta nu are nevoie să obțină încuviințarea cuiva, apreciind că «ceea ce îmi dăunează mie este dăunător în sine», el fiind acela care conferă cel dintâi prestigiu lucrurilor care creează valori" şi prețuind „tot ceea ce îi este propriu" (*Dincolo de bine şi de rău*);

2) valorile pe care le promovează fac din ea o „morală [care] constă în glorificarea sinelui":

A) consideră că „binele şi răul care ar fi nepieritoare – aşa ceva nu există! Din ele însele trebuie să se depăşească tot mereu";

B) binele reprezintă „tocmai cel nobil, puternic, dominator", pe care morala sclavilor îl consideră, de fapt, un „rău".

2. **DREPTATEA**

A. **ORIZONT:** ***EGALITATE ŞI DREPTATE***

● originea şi formele dreptății:

— punerea problemei originii dreptății şi răspunsurile formulate la ea:

1) motivele pentru care punerea problemei are loc, de regulă, prin raportarea conceptului dreptății la cel al naturii sociale a omului sunt următoarele:

A) întrucât – în relațiile sociale dintre indivizi – ne raportăm permanent la conceptul de dreptate, în sensul că valorizăm formele de guvernare în funcție de asigurarea sau nu a dreptății în distribuirea bunurilor;

B) întrucât problema dreptății apare o dată cu afirmarea naturii sociale a omului;

2) modalități de punere a problemei originii dreptății şi răspunsuri formulate la ele:

A) întrebarea prin intermediul căreia se pune, la modul general, această problemă: *Care este originea sau izvorul dreptății?*;

B) modalitățile de punere a problemei prin raportare la natura socială a omului se regăsesc formulate disjunctiv în întrebarea: Dreptatea îşi are originea în individ sau este o consecință a relației inextricabile individ – societate?;

C) răspunsurile formulate la această întrebare disjunctivă pot fi exemplificate astfel:

a) J. J. Rousseau consideră că izvorul dreptății este un sentiment înnăscut în conştiința omului, care-i conduce toate acțiunile;

b) J. S. Mill demonstrează că izvorul dreptății este un rezultat al dorinței indivizilor de a pedepsi pe cei care încalcă regulile prescrise de societate;

— problematica ridicată în legătură cu formele dreptății:

1) întrebarea pornind de la care poate fi formulată: Există o formă de dreptate care să asigure atât libertatea individului, cât şi egalitatea în drepturi şi şanse?;

2) răspunsurile formulate la această întrebare nu reprezintă însă soluții pentru *problematica formei de dreptate* care să asigure atât libertatea individului, cât şi egalitatea în drepturi şi şanse:
A) răspunsuri care propun forme nocive ale dreptății, precum egalitarismul: nivelare şi uniformizare a nevoilor şi a retribuției omului;
B) răspunsuri ce propun o teorie a dreptății care, pornind de la principiul egalității în sferele de libertate ale indivizilor, acceptă inegalitățile în măsura în care conduc către avantajul tuturor: exemplificând, teoria lui Rawls constituie un astfel de compromis între cea mai largă libertate posibilă şi cel mai compensatoriu grad de egalitate pentru indivizi.

● problematica dreptății în teoria contractualistă a lui Jean-Jacques Rousseau (1712-1778):
— teoriile politice despre cadrul social de manifestare a dreptății:
1) teoriile politice de până la J.J. Rousseau despre cadrul social de manifestare a dreptății:
A) considerau apariția statului şi orânduirii sociale ca salvare a omului dintr-o stare naturală de război permanent între indivizi, iar statul şi orânduirea socială drept componente de bază ale cadrului social de manifestare a dreptății împreună cu libertatea;
B) cuprindeau numeroase elemente de contractualism, printre cei mai importanți filosofi contractualişti de până la J. J. Rousseau numărându-se *Thomas Hobbes* (1588-1679) şi *John Locke* (1632-1704);
2) teoria politică a lui J. J. Rousseau despre cadrul social de manifestare a dreptății:
A) lucrări în care J. J. Rousseau propune şi susține această teorie:
a) *Contractul social* (1762);
b) *Eseu despre originea limbilor* (1755-1760);
c) *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalității dintre oameni* (17 5 5) ;
B) conținutul acestei teorii:
a) starea naturală, anterioară oricărei guvernări, era starea edenică a absenței oricărui conflict între oameni;
b) societatea civilă, apărută în conştiința oamenilor o dată cu ideea de proprietate, a devenit sursa inegalităților şi nefericirii oamenilor: „Primul om care, împrejmuind un

teren, s-a încumetat să spună acesta este al meu şi care a găsit oameni destul de proşti care să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societăţii civile." (J. J. Rousseau, *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*)

— contractul social propus de J. J. Rousseau în vederea realizării cadrul social în care să se respecte atât libertatea, cât şi dreptatea (J. J. Rousseau, *Contractul social*):

1) definirea *contractului social*: „formă de asociaţie care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toţii, să nu asculte totuşi decât de el însuşi şi să rămână tot atât de liber ca şi mai înainte";
2) principiul înnăscut al dreptăţii care face posibilă încheierea contractului social: „Există (…) în fundul sufletelor un principiu înnăscut de dreptate şi de virtute pe temeiul căruia, împotriva propriilor noastre maxime, judecăm acţiunile noastre şi pe cele ale altuia ca fiind bune sau rele, iar acestui principiu îi dăm numele de *conştiinţă*";
3) elementele necesare încheierii contractului social:
   A) voinţa generală, rezultată din însumarea voinţei tuturor membrilor întregului, prin care indivizii participanţi îşi pun în comun drepturile şi libertatea, astfel încât fiecare decide atât pentru sine, cât şi pentru ceilalţi, în egala măsură: libertatea şi dreptatea îmi aparţin în măsura în care aparţin şi celorlalţi;
   B) legile care, ca expresie condensată a voinţei indivizilor, urmăresc, firesc, dorinţa indivizilor, şi anume, respectarea libertăţii şi a dreptăţii: dreptatea este forma generalizată ca lege şi convenţie a voinţei individului;
4) mecanismul de realizare a dreptăţii prin contract social:
   A) *dreptatea* se stabileşte prin lege;
   B) legea este stabilită prin *voinţă generală*;
   C) voinţa generală este expresia sumei voinţei indivizilor.

● problematica dreptăţii în teoria utilitaristă a lui John Stuart Mill (1806-1873):

— critica adresată de J. S. Mill teoriei contractualiste rousseauiste:

1) critica postulatului de la care porneşte această teorie:
   A) postulatul teoriei contractualiste a lui J. J. Rousseau: sentimentul pur al dreptăţii, care este înrădăcinat în natura omului şi îi conduce acţiunile;

B) poziția lui J. S. Mill: *sentimentului dreptății* îi lipsește puritatea, întrucât izvorât fiind din dorința de a pedepsi pe cei care încalcă regulile, el este transformat – prin aplicarea universală în societate – în *regulă de conduită necesară realizării binelui umanității*;

2) critica tezei „voinței generale" (J. S. Mill, *Despre libertate*):

A) ideea pe care se bazează această critică: nu se pot asigura, prin guvernarea majorității, drepturile individului care face parte din minoritate;

B) ideea pe care o accentuează este că „rosturi cum ar fi «de sine cârmuire» sau ca «puterea obștei asupra ei însăși» nu oglindesc chiar o stare adevărată de lucruri":

a) „de sine cârmuirea" duce la „tirania majorității care, întocmai ca și toate celelalte tiranii, a început prin a fi – și este, de fapt, în realitate – amenințătoare, atunci când operează prin actele autorităților publice";

b) „puterea obștei asupra ei însăși" duce la situații în care „«obștea» ce exercită puterea nu este întotdeauna aceeași obște pe seama căreia este exercitată puterea";

— utilitarismul teoriei dreptății propusă de J. S. Mill (J. S. Mill, *Utilitarismul*):

1) rolul jucat de societate în manifestarea dreptății rămâne doar acela de a asigura un cadru legal în care cei care încalcă regulile să fie pedepsiți:

A) singurul drept al societății este acela de a se proteja și de a proteja pe indivizi de încălcări ale regulilor;

B) dreptul individului e ceva ce este protejat de societate împotriva imixtiunii nedrepte a celorlalți;

2) ideea de dreptate promovată este aceea de *regulă de conduită*:

A) definirea dreptății:

a) ca termen: „este un nume pentru anumite clase de reguli morale care privesc mai direct esența bunăstării umane și sunt deci cu atât mai obligatorii decât orice alte reguli pentru îndrumarea vieții";

b) ca idee: este „noțiunea unui drept aparținând unui individ – implică și consfințește această formă mai constrângătoare de obligație" redată prin clasele de reguli morale;

B) caracteristicile dreptății promovate prin această idee:

a) caracterul moral: este deosebit de puternic pentru că această idee pune problema dreptății în termenii dreptului individului

și societății, ea fixând exigențe morale care asigură un spațiu inviolabil, propriu unui singur individ, iar acest drept este protejat de către societate în numele bunăstării sau utilității generale;

b) caracterul utilitarist:

b_1) dreptatea se realizează în vederea conservării drepturilor omului: ea se bazează pe sentimentele sociale ale umanității;

b_2) dreptatea tinde către utilitatea generală: ea, înțeleasă ca protejarea de către societate a drepturilor indivizilor, este justificată întrucât asigură eficiența, creşterea avantajelor;

C) condițiile de posibilitate ale ideii de dreptate astfel definită şi caracterizată („ideea de dreptate presupune două lucruri”):

a) „o regulă de conduită”: „e comună întregii umanități şi menită binelui acesteia”;

b) „un sentiment care sancționează regula”: „e dorința ca aceia care încalcă regula să sufere o pedeapsă”.

● problematica dreptății în neocontractualismul lui John Rawls (1921-):

— neocontractualismul lui John Rawls:

1) definirea neocontractualismului: curent al filosofiei politice care argumentează pentru o concepție egalitară şi liberală a dreptății (J. Rawls) sau pentru o moralitate stabilită prin deliberare comună (T. M. Scanlon);

2) ipoteza contractualistă pe care se bazează teoria lui J. Rawls despre dreptate: existența unei stări originare în care oamenii se află în vederea stabilirii legilor, principiilor unei societăți în care vor urma să trăiască;

3) diferența specifică față de teoria constractualistă clasică o constituie faptul că Rawls concepe indivizii ca independenți de scopurile şi valorile particulare:

A) în poziția originară, stabilind principiile societății, indivizii sunt acoperiți de un „văl de ignoranță” în privința pozițiilor sociale viitoare, a scopurilor acțiunilor etc.;

B) vălul de ignoranță al unui individ este dat de cele două caracteristici care-l definesc ca persoană:

a) egoismul: individul este o persoană egoistă, în sensul că neinteresată de scopurile celorlalți;

b) raționalitatea: individul este o persoană rațională, adică una care urmează calea cea mai simplă pentru a-şi atinge scopurile;

C) statutul indivizilor ca persoane este dat de faptul că, tocmai posedând astfel de trăsături (egoismul şi raționalitatea), ei trebuie să fixeze principii care să asigure, indiferent de poziția socială sau contextul politic, echitatea în distribuirea drepturilor şi a datoriilor;

— teoria lui J. Rawls despre dreptate (J. Rawls, *Dreptatea ca echitate*):

1) esența ei constă în considerarea echității ca element intermediar între libertate şi dreptate, ca şi concept fundamental pentru dreptate ea garantând:

A) pe de o parte, posibilitatea ca mai multe persoane să ajungă la un acord;

B) pe de altă parte, corectitudinea distribuirii bunurilor între indivizii participanți la un astfel de acord;

2) postulatul de la care pleacă este acela că indivizii, într-o situație originară, se vor comporta rațional şi moral atunci când trebuie să fixeze principiile dreptății: lipsiți de orice cunoştințe despre avantajele şi dezavantajele viitoare, ei vor urmări nu atât mărirea avantajelor, ci strict limitarea, restricția asupra distribuirii drepturilor şi datoriilor;

3) cele două principii cu ajutorul cărora J. Rawls consideră ca îşi poate enunța concepția despre dreptate:

A) enunțarea principiilor de către J. Rawls:

a) primul principiu: „fiecare persoană participantă la o practică sau afectată de ea are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalți";

b) al doilea principiu: „inegalitățile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aştepta în mod responsabil ca ele să conducă la avantajele tuturor, iar pozițiile sociale şi funcțiile cărora le sunt ataşate, sau în urma cărora pot fi dobândite, sunt deschise tuturor";

B) limitele circumscrise prin aceste principii:

a) primul principiu al dreptății circumscrie limitele libertății: cea mai largă libertate este cea similară cu a celorlalți;

b) cel de-al doilea principiu circumscrie limitele inegalității: inegalitățile sunt acceptate doar în măsura în care conduc la avantajul egal al tuturor care participă la astfel de inegalități;

C) enunțarea de către J. Rawls, prin aceste principii, a concepției sale despre dreptate: „Concepția despre dreptate pe care vreau să o dezvolt poate fi enunțată sub forma [a] două principii (…). Aceste principii exprimă dreptatea ca un complex de trei idei: libertate, egalitate şi recompensă pentru serviciile ce contribuie la binele public”.

B. **LIMITE:** ***DREPTATE ŞI PROPRIETATE***

● teoriile despre dreptate de până la R. Nozick (1938-) şi critica adresată lor de către acesta:

— limitele acestor teorii identificate de către R. Nozick:

1) considerau oamenii drept mijloace în vederea realizării bunăstării altora: „... principiile lui Rawls sunt subminate exact de către acelaşi inconvenient major pentru care el a atacat utilitarismul, şi anume aceeaşi neputință de a elimina până şi tendința de a-i considera pe oameni drept mijloace în vederea realizări bunăstării altora” (R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*);
2) introduceau o distincție artificială între producție şi distribuirea de produse, considerând astfel că distribuirea bunurilor ar avea loc conform unui principiu care ținea seama:
   A) fie de satisfacerea nevoilor (socialism, avut în vedere de marxism): principiul distribuirii bunurilor enunțat de către K. Marx în lucrarea *Critica programului de la Gotha* – „De la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi” – trebuie înlocuit cu principiul „De la fiecare ceea ce alege să facă, fiecăruia după cum este ales” (R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*);
   B) fie de respectarea meritelor (capitalism): o societate în care distribuirea bunurilor să se facă potrivit meritelor nu există, întrucât cel care produce se află „ataşat” de acel produs, iar această ataşare, determinată în cadrul procesului de producere, este echivalentă cu o îndreptățire a celui care produce la lucrul pe care-l produce;

— critica adresată lor de către R. Nozick:

1) esența acestei critici: doar renunțând la interpretarea raporturilor dintre oameni în termenii relației mijloace – scop şi doar ținând cont

de continuumul producție – distribuire, trebuie să se formuleze o teorie a dreptății, numită de R. Nozick „teoria îndreptățirii”;

2) lucrările în care R. Nozick își expune concepția despre dreptate:
   A) *Anarhie, stat şi utopie* (1974);
   B) *Explicații filosofice* (1981);
   C) *Natura raționalității* (1993);

● problematica dreptății în concepția lui R. Nozick (R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*):

— teoria dreptății ca teorie a îndreptățirii:

1) principiile în funcție de care este formulată:
   A) principiul dreptății în achiziție: acest principiu determină situațiile în care bunurile pe care nu le posedăm pot deveni proprietatea noastră;
   B) principiul dreptății în transfer: acest principiu tranşează condițiile în care o persoană poate dobândi o proprietate deținută de altă persoană;

2) modul în care depăşeşte limitele teoriilor anterioare:
   A) formularea lui: ceea ce rezultă din libera alegere individuală a unui proces de producție de bunuri este distribuit în funcție de ceea ce face fiecare pentru sine însuşi în vederea posedării de bunuri;
   B) situațiile evitate în acest mod:
      a) situația indezirabilă derivată din aplicarea dreptății distributive rawlsiene, şi anume folosirea celui mai favorizat individ ca mijloc în vederea celui mai defavorizat;
      b) situația indezirabilă derivată din înțelegerea dreptății ca merit în termenii discontinuității dintre producție şi distribuire;

— definirea inductivă a dreptății de către R. Nozick: „Dacă lumea ar fi pe deplin dreaptă, următoarea definiție inductivă ar acoperi complet tema dreptății cu referire la proprietăți:

1. Un individ care dobândeşte o proprietate conform principiului dreptății în achiziție este îndreptățit la acea proprietate
2. Un individ care dobândeşte o proprietate conform pricipiului proprietății în transfer, de la altcineva îndreptățit la acea proprietate, este îndreptățit la acea proprietate.
3. Nimeni nu este îndreptățit la o proprietate decât prin aplicări (repetate) ale lui 1 şi 2.”.

2. **POLITICA**

A. **ORIZONT:** ***PUTERE ŞI LEGITIMITATE ÎN TEORIILE POLITICE MODERNE ŞI CONTEMPORANE***

● problematica teoriilor politice moderne şi contemporane:

— impactul teoriilor politice ale modernității asupra raportului societate – individ:

1) teoriile politice până în secolele XVI-XVII soluționau problema raportului societate – individ în favoarea societății:

A) societatea era considerată un organism cu o existență independentă de cea a indivizilor, care lua decizii şi stabilea legi;

B) indivizii nu formau societatea, ci trăiau în societate ca într-un mediu legiuitor;

2) teoriile politice ale modernității soluționează problema raportului societate – individ în favoarea individului:

A) societatea nu există ca atare, ci este doar o consecință a unui acord între indivizi, idee care reprezintă descoperirea tranşantă a modernității:

a) „Acolo unde nu există putere comună, nu există lege” (Th. Hobbes);

b) „Libertatea politică pentru cetățean este acea liniște sufletească izvorâtă din convingerea fiecăruia că se află în siguranță” (John Locke);

B) individului şi drepturilor acestuia i se accentuează, brusc, rolul în defavoarea societății, indiferent de raporturile în care se află:

a) raporturi individ – individ;

b) raporturi individ – societate;

— problemele ridicate de modernitate în teoriile politice contemporane vizează raportul societate – individ:

1) enunțarea problemelor principale:

A) problema drepturilor omului, reformulată astăzi cu ajutorul următoarelor întrebări:

a) Sunt legile societății în acord cu drepturile (naturale) ale oamenilor?;

b) Oare teoriile politice n-ar trebui să aibă ca scop ultim respectarea drepturilor omului?;

B) problema limitelor puterii exercitate de societate asupra individului, reformulată astăzi cu ajutorul următoarelor întrebări:
   a) Este legitim ca societatea să intervină asupra libertății individului?;
   b) Care este raportul dintre putere şi legitimitate?;
   c) Când puterea statului sau a societății este legitimă în intervenția asupra individului?;

2) principalele soluții politice la aceste probleme date în favoarea individului:
   A) liberalismul:
      a) definirea liberalismului: teorie politică care are drept valori centrale afirmarea libertății, drepturilor individuale, democrației constituționale, statului de drept şi toleranței;
      b) soluția liberalismului este o soluție a conflictului dintre Libertate şi Autoritate (cum ar spune J.S. Mill), această soluție politică urmărind în special circumscrierea strictă a limitelor puterii statului asupra individului:
         b_1) statul este redus la un garant al justiției, al securității individuale, în liberalism despotismul – fie individual, fie al maselor (majorității) – fiind înlăturat pentru că libertatea şi individul sunt valorile supreme care trebuie respectate necondiționat;
         b_2) sistemul de guvernare care asigură creşterea importanței deciziilor individuale pentru societate, pluralismul politic, social, religios, egalitatea în drepturi, este democrația, ca sistem de instituții şi relații ea făcând posibilă acțiunea directă sau indirectă (prin reprezentanți) a celor guvernați asupra guvernării şi funcționând ca o matrice politico-socială ce determină exercitarea deplină a libertății individuale;
         b_3) libertatea este posibilă prin legitimitatea puterii: „Numai prin legitimitate există libertatea, pentru că prin ea forța este încătuşată. Acolo unde legitimitatea dispare, libertatea este distrusă si ea” (K. Jaspers);
   B) libertarianismul: teorie conform căreia funcția statului este de a apăra drepturile individuale, dincolo de acest atribut statul interferând ilegitim cu sfera personală de libertate (P. J. Proudhon);

C) anarhismul: teorie conform căreia existența statului şi a guvernării nu este necesară pentru dezvoltarea societății (R. Nozick).

● raportul societate – individ în teoria politică a lui Karl Marx (1818-1883):

— formele de societate în cadrul cărora K. Marx analizează raportul dintre societate şi individ:

1) perspectiva din care K. Marx îşi înfăptuieşte analiza:

A) „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri, important este însă de a o schimba”;

B) omul este o ființă cu nevoi naturale care, pentru a şi le satisface, produce mijloace materiale precum şi relații economice, raporturi social-politice;

C) relațiile economice, raporturile social-politice diferă în funcție de modul de producție sau de forma îmbrăcată de societate la un moment dat;

2) caracterizarea celor două forme de societate supuse analizei (K. Marx, *Critica programului de la Gotha*):

A) capitalismul, ca societate industrială: capitalismul realizează, după Marx, o dezumanizare a omului prin faptul că forța de muncă este vândută ca marfă;

B) comunismul, o formă de societate care are ca prim principiu posesia comună a forțelor materiale de producție şi care, în dezvoltarea ei, va cunoaşte două faze:

a) socialismul: societate colectivistă, întemeiată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție, alcătuită dintr-o comunitate de indivizi pentru care mijloacele de producție sunt comune, unde puterea de muncă a fiecăruia este unitară cu celelalte, formând un corpus supra-individual;

b) „faza superioară a societății comuniste”: fază în care „va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii şi, o dată cu ea, opoziția dintre munca intelectuală şi munca fizică”;

— analiza raportului dintre societate şi individ în cele două forme de societate:

1) în capitalism: muncitorul îşi vinde forța de muncă manuală ca marfă, ceea ce înseamnă că nu primeşte înapoi de la societate echivalentul cantității de muncă şi că produsul direct al muncii sale nu îi aparține, omul fiind astfel alienat, înstrăinat de sine însuşi;

2) în comunism:

A) în socialism: producătorul primeşte echivalentul cantității de muncă, muncitorul aflându-se într-o relație directă, nealienată cu produsele sale, fiind stăpân al muncii sale, dar bunurile obținute prin muncă nu sunt distribuite însă echitabil (echivalând cantitatea de muncă), ci după nevoile fiecăruia;

B) în „faza superioară a societății comuniste (…) munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existență şi va deveni ea însăşi prima necesitate vitală", dar „alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor creşte şi forțele de producție, iar toate izvoarele avuției colective vor țâşni ca un torent...":

a) „producătorii nu mai fac schimb de produse";

b) „munca întrebuințată pentru confecționarea produselor nu mai apare ca valoare a acestor produse, ca o calitate materială a lor";

c) „muncile individuale există în mod direct ca părți componente ale ansamblului muncii şi nu pe cale indirectă".

● liberalismul în teoria politică a lui F. Hayek (1899-1992):

— trăsăturile esențiale ale liberalismului politic:

1) strânsa legătură dintre teoriile despre originea societății umane şi sfera libertății umane:

A) teoriile politice tradiționale susțin că, dacă ordinea socială este una constituită în vederea realizării anumitor scopuri, urmând anumite reguli impuse, libertatea de acțiune a individului se restrânge;

B) teoria politică a lui F. Hayek susține că, dimpotrivă, dacă ordinea socială este derivată dintr-un proces spontan de autoconstruire, dintr-o adecvare naturală a intereselor particulare ale individului, sfera libertății este extinsă: cu cât scopurile particulare sunt preeminente asupra scopurilor suprapersonale, cu atât domeniul de acțiune al individului, în vederea intereselor proprii, este mai mare;

2) înțelegerea libertății ca libertate individuală:

A) motivul pentru care libertatea este înțeleasă ca libertate individuală: deoarece ordinea socială se află într-o continuă dezvoltare în cadrul unor reguli abstracte şi impersonale, care asigură adecvarea naturală a scopurilor particulare, libertatea urmează dezvoltarea, evoluția ordinii sociale;

B) definirea libertății ca libertate individuală: ea se definește ca absență a constrângerii, ca sferă privată asupra căreia societatea nu poate interveni;

3) „fundamentele moralității liberale”, care sunt (I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*):

A) „egalitatea libertății, adică a nu-i trata pe alții aşa cum eu însumi n-aş dori s fiu tratat”;

B) „recunoştința purtată celor cărora le datorez libertatea, proprietatea ori luminarea mea;

C) „dreptatea, în cel mai simplu şi universal înțeles al ei”;

— inconfundabilitatea liberalismului lui F. Hayek cu anarhia (F. Hayek, *Constituția libertății*):

1) motivele pentru care liberalismul lui F. Hayek nu se confundă cu anarhia:

A) pentru că, într-o societate, coerciția este necesară, dar redusă la minim, şi determinată prin reguli general cunoscute;

B) pentru că orice imixtiune legitimă a societății în sfera individului este o consecință a încălcării de către individ a regulilor;

2) starea de libertate şi coerciția:

A) definirea stării de libertate ca reducere a coerciției: „starea în care coerciția la care unii oameni îi supun pe semenii lor este redusă, atât cât este posibil acest lucru în societate”;

B) definirea libertății „individuale” sau „personale”: „Starea în care un om nu este supus coerciției, prin voința arbitrară a altuia sau a altora, este adesea denumită libertate «individuală» sau «personală»”;

3) condițiile presupuse de starea de libertate:

A) „individul să aibă o sferă privată asigurată”;

B) „în mediul său să existe un ansamblu de circumstanțe asupra cărora alții să nu poată interveni”.

● societate deschisă şi democrație în teoria politică a lui Sir Karl Raimund Popper (1902-1994):

— concepția mistificatoare despre istorie împotriva căreia protestează K. Popper:

1) rezumarea şi exemplificarea ei:

A) rezumare:

a) privită în ansamblu, istoria are aparența unui organism viu care se dezvoltă în conformitate cu propriile legi şi care evoluează

indiferent de deciziile indivizilor: o astfel de concepție nu urmărește decât o justificare irațională a totalitarismului, a anihilării semnificației individului;

b) prins în cursul istoriei, omul se simte despovărat de responsabilitatea individuală: treptat, el devine un element neutru al unui organism suprapersonal şi universal – istoria;

B) exemplificare: bazându-se pe o astfel de concepție mistificatoare a istoriei, programul liderilor marxişti „se rezuma la «Proletari din toate țările, uniți-vă!». După ce proletarii din țările lor s-au unit şi când s-a ivit prilejul de a-şi asuma responsabilitatea guvernării şi a punerii temeliilor pentru o lume mai bună, adică atunci când a venit timpul să acționeze, ei i-au lăsat pe muncitori să se descurce cum ştiu. Liderii nu ştiau ce-i de făcut. Aşteptau făgăduita sinucidere a capitalismului" (K. R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*);

2) protestul lui K. Popper evidențiază poziția democratică în care el se situează:

A) istoria, ca sumă a faptelor, nu are nici un sens, nu urmărește nici un scop, nu evoluează: doar deciziile individuale, care conferă sens faptelor, atribuie sens şi istoriei;

B) individul se relevă astfel ca element esențial, purtător de sens şi de responsabilitate pentru deciziile sale: în istorie are loc preeminența deciziei asupra faptei, a convenției umane asupra naturii, a individului asupra societății ca întreg;

— teoria societății deschise:

1) lucrări principale în care este creionată sau elaborată:

A) *Logica cercetării* (1935);

B) *Societatea deschisă şi duşmanii săi* (1945);

C) *Mizeria istoricismului* (1957);

2) teoria democrației din perspectiva „societății deschise" a lui K. Popper:

A) semnificația termenului „democrație": „Dacă traducem literalmente cuvântul «democrație», el înseamnă «puterea poporului», un concept care deviază de fapt de la punctul esențial, pentru că adevărata problemă a democrației este alta. Şi anume, aceea de a împiedica dictatura sau, cu alte cuvinte, de a împiedica privarea de libertate, de a împiedica alt tip de putere decât statul de drept" (K. R. Popper, *Lecția acestui secol*);

B) caracteristicile definitorii ale democrației popperiene:

a) formă de guvernământ care nu permite instaurarea dictaturii sau creşterea puterii statului, întrucât nu afirmă puterea poporului, înscăunarea voinței generale sau a majorității: „Democrațiile nu sunt deci forme de suveranitate populară, ci, în primul rând, instituții prevăzute să ne apere împotriva dictaturii. Ele nu îngăduie o conducere de tip dictatorial, o acumulare de putere, ci caută să limiteze puterea statului. Este vital, în acest sens, ca o democrație să rămână deschisă posibilității de a destitui guvernul fără vărsare de sânge, atunci când acesta ne violează drepturile şi îndatoririle specifice, dar şi atunci când politica ni se pare nedreaptă sau nepotrivită" (K. Popper, *Lecția acestui secol*);

b) formă de guvernământ care asigură libertatea individuală nu prin calitatea celui care exercită puterea (cine trebuie să conducă?), ci instituțional, adică doar dacă modul de guvernare păstrează deschisă posibilitatea de a destitui guvernul în situațiile în care drepturile indivizilor sunt încălcate: „Privită din acest unghi, teoria democrației nu se bazează pe principiul că majoritatea trebuie să guverneze; putem spune mai curând că diversele metode egalitare de control democratic, ca alegerile generale sau guvernul reprezentativ, nu trebuie considerate mai mult decât nişte instrumente şi – în condițiile unei neîncrederi tradiționale difuze față de tiranie – nişte dispozitive instituționale de protecție destul de eficiente împotriva tiraniei" (K. Popper, *Paradoxurile suveranității*)

C) caracteristicile definitorii ale societății deschise:

a) o societate bazată pe domnia rațiunii, adică a capacității de a discuta critic propria poziție sau a altora: ca luptă pentru dreptate, libertate, egalitate;

b) o societate în care şi de care individul este liber şi responsabil: „Avem nevoie de libertate pentru a împiedica statul să abuzeze de puterea sa şi avem nevoie de stat pentru a împiedica abuzul de libertate."

● anarhie şi stat minimal în teoria politică a lui R. Nozick (1938-...):

— critica teoriilor secolului al XVII-lea asupra originii societății umane, în special a teoriilor contractualiste:

1) definirea şi caracteristica principală a teoriilor contractualiste:

A) definirea contractualismului: teorie care consideră ca ordinea socială este consecința unui acord între indivizi care renunță la libertatea nelimitată pentru a obține respectarea anumitor drepturi;

B) caracteristica principală a teoriilor contractualiste: justifică diminuarea permanentă a libertății de acțiune a individului, pentru Rousseau, Locke, statul fiind consecința unui acord între indivizi care renunță la anumite drepturi şi devenind astfel mai puternic decât cei care 1-au instituit;

2) denunțarea falsității teoriilor contractualiste de către R. Nozick:

A) statul este rezultat din starea de anarhie, nu din contract social: ca urmare a constituirii de grupări spontane, de asociații de protecție reciprocă, în locul înțelegerii comune, a „acordului";

B) interesul propriu rațional – şi nu acordul – este elementul de bază ce permite trecerea de la starea de anarhie la stat: individul nu va fi niciodată de acord să renunțe la drepturile sale, de aceea va căuta nu să le cedeze, cum gândea Rousseau, ci să le asigure;

— teoria statului minimal (R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*):

1) caracteristicile şi funcția statului minimal:

A) caracteristicile:

a) singura formă de guvernământ care poate asigura libertatea maximă şi drepturile, în aşa măsură încât coexistența lor să fie posibilă;

b) forma de guvernământ cea mai apropiată de respectarea drepturilor indivizilor, dar şi de starea de anarhie unde monopolul forței şi protejarea individului de către stat sunt acte imorale;

B) funcția: singura funcție a statului minimal este aceea de protecție şi de asigurare a respectării contractelor dintre indivizi;

2) justificarea adusă în favoarea statului minimal este strâns legată de caracteristicile şi funcția lui: „Referitor la stat, concluziile noastre principale sunt: un stat minimal, limitat la funcțiile restrânse ale protecției împotriva forței, furtului, înşelătoriei şi ale asigurării respectării contractelor ş.a.m.d. este justificat; orice stat care are funcții mai extinse va încălca drepturile persoanelor de a nu fi forțate să facă anumite lucruri şi este, aşadar, nejustificat; statul minimal te şi inspiră şi este şi drept";

3) asemănările dintre anarhismul teoriei statului minimal şi libertarianismul teoriei politice împărtăşită de P. J. Proudhon țin de idealul restrângerii sferei de influență a statului: „A fi guvernat

înseamnă a fi urmărit, inspectat, spionat, dirijat, mânat de lege, numărat, înregimentat, înrolat, îndoctrinat, moralizat, controlat, verificat, apreciat, evaluat, cenzurat, comandat de către creaturi care nu au nici dreptul, nici înțelepciunea, nici virtutea să facă asta" (P. J. Proudhon, *Ideea generală a Revoluției din secolul XX*).

B. **LIMITE:** ***DREPTURILE OMULUI***

● baza şi consecinţele teoriei drepturilor omului:

— baza acestei teorii:

1) sursele teoriei drepturilor omului:

A) concepția creştină conform căreia exista o lege naturală a lui Dumnezeu înscrisă în inima oamenilor ce trebuie respectată;

B) ideile contractualiste ale secolelor XVII-XVIII care consideră că omul, existând în starea de natură înaintea societății civile, are dreptul natural la viață, libertate şi proprietate: de exemplu, pentru Imm. Kant, dreptul „este (...) întruchiparea condițiilor în care voința unuia poate fi unită cu voința celuilalt, după o lege universală a libertății";

2) ideea comună celor două surse ale teoriei drepturilor omului: este aceea că omul deține o natură anterioară societății şi că scopul oricărei guvernări este să protejeze această natură, să asigure respectarea drepturilor naturale;

— consecinţele unei astfel de teorii:

1) documentele şi acțiunile politice în care nu au întârziat să apară:

A) în 1776, în SUA: *Declarația de independență*;

B) în 1789, în Franța: *Declarația Drepturilor Omului şi ale Cetățeanului*;

2) cele patru mari concepte care delimitează drepturile omului în aceste documente:

A) Libertate;

B) Proprietate;

C) Siguranță;

D) Rezistență la opresiune;

3) drepturile precizate în aceste documente sunt, în general, negative (garantează libertățile individului fără de intervenția statului):

A) oamenii se nasc liberi şi egali în drepturi;

B) libertatea constă în putința de a face tot ceea ce nu dăunează altora etc.

● drepturile omului în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* (1948):

— tipuri de drepturi cuprinse in acest document:

1) drepturile negative: pentru realizarea cărora nu e nevoie de intervenția statului;

2) drepturile pozitive: drepturile asigurate de către stat (la propunerea fostei URSS, care urmărea menținerea forței de intervenție a statului asupra sferei de libertate a individului), precum :

A) dreptul la educație;

B) dreptul la un concediu plătit etc.;

— exemplu de formulare a acestor tipuri de drepturi în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* (adoptată şi proclamată de Adunarea Generală a O.N. U. la 10 decembrie 1948):

„Articolul 1. Toate ființele umane se nasc libere si egale în demnitate şi în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune şi conştiință şi trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității.

Articolul 2. Fiecare om se poate prevala de toate drepturile şi libertățile proclamate în prezenta declarație fără nici un fel de deosebire de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie publică sau orice altă opinie, de origine națională sau socială, avere, naştere sau orice alte împrejurări, în afară de aceasta, nu se va face deosebire după statutul politic, juridic sau internațional al țării sau al teritoriului de care ține o persoană, fie că această țară sau teritoriu sunt independente, sub tutelă, neautonome sau supuse vreunei alte limitări de suveranitate.

Articolul 3. Orice ființă umană are dreptul la viață, la libertate şi la securitatea persoanei sale. (...)

Articolul 7. Toți oamenii sunt egali în fața legii şi au, fără nici o deosebire, dreptul la o egală protecție a legii. Toți oamenii au dreptul la o protecție egală împotriva oricărei discriminări care ar viola prezenta declarație şi împotriva oricărei provocări la o asemenea discriminare”.

V.

CUNOAŞTERE ŞI ADEVĂR

1. PROBLEMELE CUNOAŞTERII UMANE

A. ORIZONT: *FORMELE CUNOAŞTERII*

● problemele pe care le ridică utilizarea în domenii diverse a conceptului de adevăr:

— exemple de utilizare permanentă a conceptului de adevăr fără să fie nevoie de o definiție prealabilă a acestuia:

1) utilizarea lui în conversațiile cotidiene, unde anumite propoziții sunt caracterizate drept adevărate sau false:
   A) „E adevărat că afară este soare";
   B) „Este fals că a plouat de dimineață";.
2) utilizarea lui în aprecierea sentimentelor, acestea putând fi considerate ca adevărate sau false:
   A) sentimentele de iubire (de pildă, cele dintre Romeo şi Julieta);
   B) sentimentele de prietenie (precum cele dintre Castor şi Pollux);
3) utilizarea lui în orice domeniu al cunoaşterii, unde întâlnim:
   A) enunțuri adevărate de tipul „Mercurul este un metal";
   B) teorii false precum teoria geocentrică a lui Ptolemeu;

— problematizarea dificultăților ridicate în plan filosofic de utilizarea în diverse domenii a conceptului de adevăr:

1) probleme legate de dificultatea definirii ultime, completă a adevărului:

A) exemplu de încercare de a formula o definiție ultimă, completă a acestuia: „Adevărul este expresia ideală a universului, în acelaşi timp coerent şi cuprinzător” (F. H. Bradley);
B) interogații ridicate în plan filosofic de utilizare permanentă a conceptului de adevăr şi a valorilor de adevăr fără să fie nevoie de o definiție prealabilă a acestora:
a) E nevoie să rămânem rezervați în cercetarea filosofică a cunoaşterii şi adevărului?;
b) Trebuie să acceptăm conceptul de adevăr ca fiind de la sine înțeles?;
2) probleme legate de complexitatea problematicii adevărului şi cunoaşterii:
A) soluția pe care o sugerează această complexitate arată că sunt trei aspecte importante care trebuie interrelaționate:
a) cercetarea formelor cunoaşterii;
b) expunerea concepțiilor despre adevăr;
c) evidențierea legăturii dintre adevăr şi eroare;
B) întrebările pentru care această soluție oferă elementele necesare unei descoperiri treptate a unui posibil răspuns, fără ca obiectul complexității să fie astfel epuizat:
a) „Ce este Adevărul?”;
b) „Ce este Cunoaşterea?”.

● ipostaze ale opiniei şi formele de cunoaştere care conduc la ele:

— definirea opiniei şi ipostazelei ei cel mai des întâlnite:
1) definire şi exemplificare:
A) termenii prin care definim în mod curent o opinie: prin opinie se înțelege, de obicei, o propoziție prin care exprimăm o cunoştință;
B) exemplu de opinii curente:
a) „Acest măr este roşu”;
b) „Toate numerele pare se divid cu 2”;
2) ipostaze des întâlnite ale opiniei:
A) opinii izvorâte dintr-o cunoaştere prin simțuri a lucrului din realitatea exterioară la care se referă: cazul opiniei „Acest măr este roşu”;
B) opinii izvorâte dintr-o cunoaştere a unor adevăruri matematice: cazul opiniei „Toate numerele pare se divid cu 2”;

— formele de cunoaştere din care izvorăsc opiniile şi maniere de abordare filosofică a lor:

1) forme de cunoaştere din care izvorăsc opinii:
   A) *cunoaşterea lucrurilor* sau *cunoaşterea a posteriori*, adică derivată din experienţă, caracterizată prin:
      a) faptul că sursa ei o constituie experienţa: de exemplu, opinia „Acest măr este roşu” are ca sursă experienţa senzorială a lucrului „măr”;
      b) faptul că propoziţiile sau judecăţile prin care o exprimăm nu sunt necesare: luând ca exemplu aceeaşi opinie, proprietatea afirmată despre măr – faptul de a fi roşu – nu aparţine în mod necesar mărului, întrucât merele pot fi galbene, verzi etc.;
   B) *cunoaşterea adevărului* sau *cunoaşterea a priori*, adică nederivată din experienţă, caracterizată prin:
      a) faptul că sursa ei o constituie raţiunea: de exemplu, „Toate numerele pare sunt divizibile cu 2” este un adevăr matematic care nu are nici o legătură cu experienţa;
      b) faptul că judecăţile prin care o exprimăm sunt necesare: luând ca exemplu aceeaşi opinie, proprietatea afirmată despre numerele pare este necesară, întrucât numerele pare nu pot fi decât divizibile cu 2;
2) maniere de abordare filosofică a formelor de cunoaştere:
   A) abordarea lui Thoma de Aquino:
      a) formele cunoaşterii pe care le distinge sunt numite:
         a_1) „cunoaştere practică”;
         a_2) „cunoaştere teoretică”;
      b) criteriul în funcţie de care le distinge este cel al relaţiei lor cu lucrurile: „Trebuie să ştim că între lucruri şi cunoaşterea practică este o altă relaţie decât între lucru şi cunoaşterea teoretică.”;
   B) alte abordări, cu impact deosebit în gândirea contemporană, aparţin filosofilor:
      a) Immanuel Kant;
      b) Bertrand Russell.

● formele de cunoaştere în viziunea lui Bertrand Russell (1872-1970) din lucrarea *Problemele filosofiei*:
— *cunoaşterea lucrurilor*:
1) cunoaştere prin *experienţa nemijlocită*:
   A) definirea ei: „Vom spune că avem *experienţa nemijlocită* a oricărui lucru de care suntem direct conştienţi, fără intermedierea vreunei inferenţe sau vreunei cunoaşteri de adevăruri”;

B) obiectul acestei forme de cunoaştere îl constituie acele lucruri înțelese ca:
a) date senzoriale;
b) amintiri;
c) gânduri;
C) clasa cunoştințelor obținute prin experiență nemijlocită se constituie prin:
a) conştientizarea imediată fie a datelor senzoriale pe care subiectul le deține în prezent, fie a amintirilor din trecut;
b) obținerea prin introspecție (*introspecția* este procesul de observație care permite accesul direct la operațiile minții cuiva cu scopul de a descoperi legile care guvernează acea minte; provine din latinescul *introspicere*: a privi înăuntru) a:
b_1) conştiinței gândurilor, trăirilor particulare;
b_2) conştiinței ideilor generale ca albeața, diversitatea.etc.;

2) cunoaştere prin *descriere,* care depăşeşte limitele experienței nemijlocite:
A) definirea ei: „Vom spune că un obiect este cunoscut prin descriere, atunci când ştim că este «aşa şi aşa-ul», adică atunci când ştim că există un obiect, şi nu mai multe, care are o anumită proprietate; în general, va fi implicit că nu cunoaştem acest obiect prin experiență nemijlocită”;
B) obiectul acestei forme de cunoaştere îl constituie acele lucruri înțelese ca:
a) obiecte fizice;
b) mintea altor oameni;
C) clasa cunoştințelor obținute prin descriere se constituie prin numirea clasei de proprietăți care individualizează acel obiect, prin urmare cunoaşterea prin descriere este una realizată prin:
a) nume: de exemplu „omul”;
b) cuvinte comune: precum „omul cu masca de fier”;

— *cunoaşterea adevărurilor*:
1) definirea ei: „Cunoaşterea imediată de adevăruri poate fi numită cunoaştere *intuitivă,* iar adevărurile cunoscute în acest fel pot fi numite adevăruri *intrinsec evidente*.”;
2) obiectul acestei forme de cunoaştere îl constituie entitățile ce pot fi intuite într-un mod nemijlocit, precum:
A) „adevărurile (...) care pur şi simplu enunță ceea ce este dat în simțuri”;
B) principiile generale:

a) „anumite principii logice” sau legi ale gândirii: principiul identității, contradicției sau terțului exclus;
b) „principii aritmetice abstracte”;
c) „anumite propoziții etice (deși cu mai puțină certitudine)”;

3) specificul acestei forme de cunoaştere: spre deosebire de cunoaşterea prin experiență nemijlocită, cunoaşterea adevărurilor nu este determinată de experiență, ci este a priori, adică dobândită înaintea oricărei experiențe;

● formele de cunoaştere în viziunea lui Immanuel Kant (1724-1804) din *Prolegomene* şi *Crtica rațiunii pure*:

— distincții între judecățile necesare înțelegerii problemelor cunoaşterii umane:

1) definirea judecății: gândirea aportului dintre subiect şi predicat în două feluri: fie ca predicatul *B* să aparțină subiectului *A*, fie ca predicatul *B* să se găsească în afara subiectului *A*, dar în legătură cu el;
2) distincția făcută după „originea judecăților sau forma lor logică” (Imm. Kant, *Prolegomene*), întrucât orice cunoaştere începe cu experiența, dar ea nu provine total din experiență:
   A) judecăți *a posteriori*: exprimă acele cunoştințe empirice care sunt derivate din experiență;
   B) judecăți *a priori*: exprimă cunoştințele absolut independente de orice experiență;
3) distincția „din punctul de vedere al conținutului” (Imm. Kant, *Prolegomene*):
   A) judecăți analitice: într-o judecată analitică, predicatul nu adaugă nici o proprietate subiectului, ci doar descompune conceptul subiectului, îl explicitează, motiv pentru care judecățile analitice se mai numesc şi explicative („ele sunt (...) pur explicative, adică nu adaugă nimic la conținutul cunoaşterii”);
   B) judecăți sintetice: predicatul unei judecăți sintetice adaugă o proprietate care nu era conținută deja în subiect, iar întrucât, prin judecăți sintetice, cunoaşterea noastră creşte, ele mai sunt numite şi extensive („ele sunt (...) extensive, cu alte cuvinte, sporesc cunoaşterea noastră”);
4) anticiparea distincției kantiene între judecăți analitice şi judecăți sintetice de către filosoful englez David Hume (D. Hume, *Cercetare cu privire la intelectul uman*): „Toate obiectele rațiunii sau cercetării

omeneşti pot fi împărţite în mod firesc în două categorii, şi anume: relaţii între idei şi fapte. De prima categorie aparţin ştiinţele geometriei, algebrei şi aritmeticii şi, pe scurt, orice afirmaţie care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ... [Pe când] Contrariul oricărui fapt este oricând posibil";

— sinteza judecăţilor realizată de Imm. Kant:

1) forma de cunoaştere în care sunt sintetizate tipurile de judecăţi ce intervin în cunoaşterea umană este numită cunoaştere sintetic-a priori:

A) caracteristic acestei forme de cunoaşteren este faptul că, prin ea, folosindu-ne de principii, extindem cunoştinţele noastre a priori:

a) unui subiect îi adăugăm prin gândire un predicat, o proprietate nouă;

b) relaţia dintre subiect şi proprietate afirmată prin predicat este necesară;

B) un bun exemplu de cunoaştere sintetic a priori îl constituie cunoaşterea exprimată prin axiomele matematicii sau prin legile ştiinţelor naturii: „... putem spune cu certitudine că o anume cunoaştere sintetică pură, a priori, este reală şi ne este dată, şi anume matematica pură şi fizica pură: căci amândouă cuprind propoziţii care sunt recunoscute în genere, fie ca apodictic sigure numai prin raţiune, fie din experienţă, prin consimţământul general, şi totuşi ca independente de experienţă" (Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*).

B. **LIMITE:** ***CUNOAŞTERE ŞI INTERPRETARE***

● critica teoriilor tradiţionale ale cunoaşterii realizată de către Friedrich Nietzsche (1844-1900):

— punerea sub semnul îndoielii a pretenţiei tradiţionale că cele două forme de cunoaştere – cea a lucrurilor (*a posteriori*) şi cea a adevărurilor (*a priori*) – ar fi forme de cunoaştere dezinteresată, obiectivă:

1) întrebarea pe care F. Nietzsche şi-o pune în legătură cu cunoaşterea: Din punctul de vedere al unei analize psihologice, este cunoaşterea dezinteresată sau este, de fapt, o atitudine motivată de afecte ascunse ale sufletului?;

2) poziția după care F. Nietzsche pune în discuție teoriile tradiționale ale cunoaşterii poate fi calificată drept una ținând de „perspectivism”: teorie care consideră că nu există cunoaştere pură, ci doar cunoaştere determinată de un anumit punct de vedere, şi nici cunoaştere care să includă toate punctele de vedere;

— principalele obiecții aduse de F. Nietzsche pretenției teoriilor tradiționale ale cunoaşterii:

1) în primul rând, cunoaşterea lucrurilor nu îşi găseşte certitudinea în experiența senzorială:

A) nu există experiență senzorială pură, ci aceasta este deja interpretată;

B) experiența senzorială, pentru a fi cunoaştere, trebuie tradusă în termeni, concepte sau teorii;

C) relația dintre cunoaştere şi experiență senzorială nu este imediată, ci mediată prin termeni, concepte care modifică conținutul experienței senzoriale;

2) în al doilea rând, nici cunoaşterea adevărurilor nu este una dezinteresată:

A) deşi această formă de cunoaştere are ca obiect principiile gândirii, legile logice, concepte (precum Adevărul, Dumnezeu), acestea sunt doar ficțiuni, perspective care asigură un mod de a privi viața;

B) ficțiunile de acest fel sunt necesare întrucât viața are nevoie de evaluări şi aparențe.

● concepția lui Friedrich Nietzsche despre cunoaştere şi adevăr (din lucrările *Voința de putere* şi *Dincolo de bine şi de rău*):

— critica nietzscheană a formelor cunoaşterii (F. Nietzsche, *Voința de putere*):

1) critica formei cunoaşterii a priori (cea a adevărurilor) este îndreptată spre contestarea statutului ei tradițional:

A) adevărurile *a priori* „cele mai crezute” sunt pentru Nietzsche:

a) „ipoteze până în detaliu, de pildă legea cauzalității”;

b) „obişnuințe foarte bine asimilate ale credinței” atât de încorporate încât a nu mai crede în ele ar conduce la dispariția genului” uman;

B) contestarea statutului cunoaşterii a priori de către Nietzsche se bazează pe interpretarea dată adevărurilor: adevărurile fiind doar ipoteze, obişnuințe de care depinde însăşi existența umană, „Mai sunt ele, prin aceasta, adevăruri?”;

2) critica formei cunoaşterii *a posteriori* (cea a lucrurilor): îmbracă forma criticii unei orientări filosofice contemporane lui Nietzsche, de care acesta se delimitează în mod expres:
A) numele şi „lozinca" orientării respective: pozitivismul, orientare „ce rămâne la nivelul fenomenelor având lozinca «doar faptele există»";
B) replica lui Nietzsche la „lozinca" pozitivismului: „nu, tocmai faptele nu există, există doar interpretări. Nu putem stabili nici un fapt «în sine»: poate că este chiar o absurditate să vrei aşa ceva";

— cunoaşterea şi adevărul în viziunea lui Nietzsche (F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*):
1) cunoaşterea este o condiție a vieții întrucât „... omul nu ar putea trăi" fără instrumentele prin care ea interpretează faptele din viață, adică:
A) „fără a admite ficțiunile logice";
B) „fără a reduce realitatea la măsura lumii pur imaginare, a Necondiționatului, a identității";
C) „fără o neîncetată falsificare a lumii prin noțiunea de număr – [pentru] că renunțarea la judecățile false ar însemna renunțarea la viață, negarea vieții";
2) adevărul este un instrument „poetic şi retoric" al cunoaşterii, adică:
A) „o armată mişcătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme";
B) „o sumă de relații umane care au fost, poetic şi retoric, augmentate, transferate, împodobite...".

2. **CONCEPȚII ALE ADEVĂRULUI**

A. **ORIZONT:** ***TEORII DESPRE ADEVĂR***

● organizarea concepțiilor despre adevăr în teorii ale adevărului:
— clasificarea teoriilor despre adevăr în funcție de concepțiile despre adevăr pe care le promovează:

1) interogațiile filosofice formulate despre conceptul de adevăr în jurul cărora se organizează principalele concepții ale adevărului:
   A) „Ce este adevărul?”: concepțiile oragnizate în jurul ei vizează natura sau esența adevărului;
   B) „Când deținem adevărul?”: concepțiile oragnizate în jurul ei se preocupă de stabilirea condițiilor (sau criteriilor) pentru ca o opinie să fie adevărată;
2) gruparea principalelor concepții ale adevărului în teorii despre adevăr:
   A) concepțiile despre natura sau *esența* adevărului au fost grupate în forma teoriei adevărului corespondență;
   B) concepțiile despre *criteriile* adevărului unei opinii s-au grupat, mai ales, sub forma a două teorii:
      a) teoria adevărului coerență;
      b) teoria pragmatistă a adevărului;

— caracterizarea generală a principalelor teorii despre adevăr:

1) *teoria adevărului corespondență*:
   A) criteriul adevărului îl constituie corespondența conținutului jdecăților care descriu realitatea cu faptele realității:
      a) în teoria adevărului corespondență valorile de adevăr (adevărul şi falsul) aparțin judecăților care descriu realitatea;
      b) adevărul sau falsitatea nu sunt în lucruri, ci în judecăți, dar se stabilesc prin confruntarea cu realitatea (de exemplu, o opinie ca „zăpada este albă" este adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă);
   B) teoreticieni ai adevărului corespondență:
      a) Aristotel;
      b) Thoma de Aquino;
      c) Baruch Spinoza;
      d) Bertrand Russell;
      e) Karl R. Popper;
   C) exemplificări:
      a) concepția lui Aristotel: „ ...a gândi adevărat înseamnă a gândi că ceea ce este separat este separat şi că ceea ce este unit este unit; a gândi fals înseamnă a gândi contrar naturii lucrurilor”;
      b) concepția lui B. Russell: „... o convingere este adevărată atunci când există un fapt corespondent şi falsă atunci când nu există nici un fapt corespondent”;
2) *teoria adevărului coerență*:

A) criteriul adevărului îl constituie coerența unei opiniilor într-un sistem:
   a) acest criteriu intervine când teoria adevărului corespondență nu funcționează (de pildă, când termenii corespondenței nu mai există sau sunt complecşi – exemplu: „țarul Rusiei”, „numerele infinite”);
   b) teoria adevărului coerență consideră că adevărul unei opinii nu se întemeiază prin apel la ceva exterior opiniei, ci pe implicarea opiniei într-un sistem de opinii al căror adevăr a fost deja acceptat;

B) teoreticieni ai coerentismului:
   a) G. W. Leibniz (1646-1716);
   b) G.W.F. Hegel (1770-1831);
   c) F. H. Bradley (1846-1924);
   d) B. Blanshard (1892-1987);
   e) Keith Lehrer (1926 -);

C) exemplificare pe concepția lui B. Blanshard (B. Blanshard, *Natura gândirii*):
   a) „Adevărul constă în coerență; coerența nu este numai o trăsătură a adevărului, ci şi natura sa autentică”;
   b) „Şi cu cât ne gândim mai mult, cu atât devine mai evident că un astfel de criteriu [al adevărului] constă în a pune judecata noastră în conexiune cu o sumedenie de alte judecăți pe care suntem nevoiți să le facem în cursul cercetării.(...) Criteriul real al adevărului judecății este dat de opiniile noastre aflate în conexiune cu aceasta şi care, o dată ce ea ar fi respinsă, ar trebui la rândul lor să fie eliminate. Or, acest criteriu este coerența”;

3) *teoria pragmatistă a adevărului*:

A) criteriul adevărului îl constituie succesul în practică al unei idei:
   a) termenul de pragmatism (de la *pragma* (gr,) = „acțiune”) este folosit pentru prima dată de Charles S. Pierce (1839-1914), pentru a desemna o gândire empirică, care se bazează pe – şi se aplică la – experiență;
   b) teoria pragmatistă se concentrează asupra sublinierii importanței adevărului pentru experiență:
      b_1) adevărul nu este un concept imuabil, etern, ci este doar o consecință a succesului în practică a unei idei;
      b_2) în măsura în care o idee, aplicată în experiență, se dovedeşte benefică, funcționează ca o regulă de acțiune, ea este una adevărată;

B) teoreticieni ai pragmatismului:
a) Ch. S. Peirce;
b) W. James;
c) J. Dewey;

C) exemplificare pe concepția lui W. James (W. James, *Pragmatismul*): „Adevărul unei idei nu este o proprietate care i-ar fi inerentă şi care rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce în privința unei idei. Aceasta devine adevărată, ea este făcută adevărată de anumite fapte”.

● concepția despre adevăr a lui Thoma de Aquino (1225-1274):

— preluarea şi reformularea teoriei adevărului corespondență a lui Aristotel în contextul filosofiei medievale:

1) formularea inițială, aristotelică, a acestei teorii: adevărul şi falsitatea nu sunt în lucruri, ci aparțin judecăților;
2) reformularea acestei teorii de către Augustin (în lucrarea Solilocvii): „Ce este falsul în sine? Din ce cauză ceva este fals? Este fals tot ceea ce e în realitate altfel decât pare?”;
3) reformularea acestei teorii de către Thoma de Aquino: lucrurile care există nu dețin în sine adevăr, ci concepțiile despre ele sunt denumite ca adevărate sau false, după cum corespund lucrurilor;

— prelucrarea teoriei aristotelice despre adevăr de către Thoma de Aquino:

1) principalele lucrări ale lui Thoma de Aquino:
A) *Summa contra Gentiles* (1259-1265);
B) *Summa theologiae* (1266-1268);
C) *Despre ființă şi esență* (1252)
2) realizarea corespondenței dintre concepțiile sau propozițiile despre lucruri şi lucrurile care există:
A) cadrul în care este situată existența lucrurilor este cel aflat între:
a) inteligența creatoare – Dumnezeu – şi inteligența umană sau, altfel spus;
b) Adevărul lui Dumnezeu şi adevărul cunoaşterii umane;
B) modul în care inteligența umană atribuie existență lucrurilor: prin orice concepție sau propoziție, prin predicat, inteligența umană atribuie un mod de a fi unei realități;
C) modul în care se determină adevărul unei propoziții sau concepții: corespondența dintre modul de a fi, în inteligență, ca

predicat, şi respectiva realitate determină adevărul acelei propoziții sau concepții;

D) exemplificarea concepției despre adevăr a lui Thoma de Aquino:

a) primul pas al realizării corespondenței dintre concepțiile sau propozițiile despre lucruri şi lucrurile care există: în propoziția „Acest măr este roşu" modul de a fi al subiectului „mărul" ca predicat, în inteligență, este că are proprietatea de a avea culoarea roşie;

b) al doilea pas în realizarea corespondenței dintre concepțiile sau propozițiile despre lucruri şi lucrurile care există: propoziția „Acest măr este roşu" este adevărată dacă realitatea cunoscută prin inteligență, şi nu prin simțuri – care nu pot cunoaşte adecvat realitatea – are printre obiecte pe cele care întrunesc proprietatea de a fi măr şi anume roşu;

3) teoria adevărului corespondență (Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*):

A) considerentele pe baza cărora „adevărul se defineşte prin conformitatea inteligenței cu realitatea":

a) „... inteligența, în virtutea facultății sale de cunoaştere, este adevărată în mod necesar";

b) facultatea de cunoaştere conduce spre „adevărul" inteligenței doar „în măsura în care posedă reprezentarea realității cunoscute";

c) „reprezentarea realității cunoscute" reprezintă forma inteligenței, „întrucât posedă capacitatea de cunoaştere";

B) consecințele acestui mod de înțelegere a adevărului:

a) „adevărul în mod primordial rezidă în inteligență";

b) adevărul, „în mod secundar se află în lucruri în măsura în care sunt corelate cu inteligența considerată drept principiul lor".

● concepția despre adevăr a lui Keith Lehrer (1926 -):

— detaşarea teoriei coerentiste a adevărului de teoria adevărului corespondență este evidentă atât în ceea ce priveşte modul de stabilire a valorilor de adevăr (adevărul şi falsul), cât şi cu privire la definirea adevărului:

1) stabilirea valorii de adevăr:
   A) în cadrul teoriei corespondenței: are loc numai prin confruntarea enunțului cu realitatea;
   B) încadrul teoriei coerentiste are loc prin raportarea opiniei la un sistem de opinii deja acceptat, *valoarea de adevăr a unei opinii* depinde de relația logică a acesteia cu alte opinii întrucât există situații în care corespondența nu se poate aplica (de exemplu, pentru enunțurile despre probabilități sau despre trecut):
      a) în măsura în care opinia este consistentă cu celelalte, adică nu le contrazice, şi este implicată de acestea, ea este *adevărată*;
      b) în măsura în care opinia este contradictorie cu sistemul de opinii şi nu implică şi nici nu este implicată de celelalte opinii, ea este *falsă*;
2) definirea adevărului: pentru teoria coerentistă, adevărul este o consecință a raportării unei opinii la alte opinii care formează un sistem, dar cum condiția necesară pentru ca anumite opinii să formeze un sistem este aceea de a oferi o imagine completă a lumii, *opiniile adevărate* sunt doar acelea care fac parte dintr-o *abordare totalizatoare a realității*;

— concepția lui Keith Lehrer despre adevărul coerență:
1) criteriile adevărului coerență:
   A) *necontradicția unei opinii cu nucleul de cunoştințe deja admise*, ca principal criteriu al coerenței:
      a) un subiect cunoscător deține un grup de cunoştințe deja acceptate pe baza căruia admite o opinie ca fiind coerentă, deci adevărată, dacă nu contrazice celelalte cunoştințe;
         a_1) nucleul de cunoştințe deja admise se numeşte „sistem al acceptării”;
         a_2) sistemul acceptării nu este ultim, dogmatic, ci mereu în schimbare: ca urmare a noilor date şi a efortului de a deosebi adevărul de eroare;
      b) sistemul acceptării înglobează o nouă informație în funcție de relația de coerență pe care o are cu acest sistem, iar dacă există mai multe informații concurente, este acceptată aceea care îndeplineşte două condiții:
         b_1) să fie noncontradictorie cu sistemul acceptării;

b_2) să fie rezonabilă (adică cea prin care se obține adevărul şi se elimină eroarea);

B) *jocul întemeierii*, ca un alt criteriu al coerenței intervine la nivelul disputei dintre un proponent şi un sceptic (de fapt, un dialog asupra acceptării sau neacceptării unei opinii):

a) victoria proponentului în argumentare determină opinia drept coerentă cu celelalte;

b) victoria scepticului determină incoerența cu sistemul acceptării;

2) întemeierea şi adevărul cunoaşterii din perspectivă coerentistă (K. Lehrer, *Cunoaşterea*):

A) întemeierea, ca şi „coerență cu un sistem prealabil”:

a) noțiunea centrală a „coerenței cu un sistem prealabil” este cea de acceptare: „este vorba de ceea ce acceptăm în interesul de a obține adevărul şi de a evita eroarea, adică de sistemul acceptării, cel care constituie sistemul prealabil în chestiune;

b) „coerența cu propriul sistem al acceptării este determinată de ceea ce este rezonabil pentru a fi acceptat pe baza acestui sistem ”:

b_1) „nu este suficient ca cineva să accepte o opinie pe baza propriului sistem al acceptării pentru ca aceasta să fie mai rezonabilă decât opiniile concurente;

b2) „o persoană trebuie să dispună de o anumită informație astfel încât o asemenea acceptare să fie un ghid demn de încredere în drumul spre adevăr”;

B) adevărul, ca scop al întemeierii cunoaşterii: „ținta acceptării este de a obține adevărul şi de a evita eroarea cu privire la un anumit lucru acceptat”.

● concepția despre adevăr a lui Wiliam James (1842-1910):

— detaşarea pragmatismului de teoriile tradiționale ale adevărului:

1) critica teoriilor tradiționale este axată pe ideea că orice reguli, criterii ale adevărului care au fost derivate independent de experiență, precum cele ale corespondenței sau ale coerentei, sunt inutile, doar concepte goale, fără sens pentru viața cotidiană:

A) claritatea şi distincția ideilor, promovată de teoria adevărului coerență este un asemenea concept;

B) adevărul-corespondent cu faptele, promovat de teoria adevărului corespondenţă este un alt concept de asemenea factură;

2) poziția lui W. James şi lucrări în care este configurată:

A) poziția lui W. James: pragmatismul indică ideile adevărate după succesul acestora în experienţă, calitatea de adevăr a unei opinii sau credinţe constând în statutul ei de regulă de acţiune;

B) lucrări mai cunoscute în care este configurată:

a) *Compendiu de psihologie* (1892);

b) *Pragmatismul: un nume nou pentru moduri vechi de gândire* (1907);

— teoria pragmatistă a adevărului la W. James:

1) adevărul ideilor este legat de funcția lor pragmatică (W. James, *Ce înseamnă pragmatismul*):

A) funcția pragmatică a ideilor constă în faptul că ele orientează o anumită acţiune către succesul acesteia: „Pragmatismul se agaţă de fapte şi de realitatea concretă, el studiază adevărul în acţiune şi cazuri particulare şi apoi generalizează”;

B) criteriul pragmatic al adevărului:

a) o idee este adevărată atât timp cât poate aduce profit, atât timp cât poate orienta o acţiune umană către obţinerea unui bun oarecare sau către rezolvarea unei probleme: „Adevărul, pentru pragmatism, devine categorie care rezumă idei de orice fel, dar de o valoare activă care acţionează în cadrul experienţei”;

b) o idee nu este adevărată independent de experienţă; abia aplicarea ei în concret, consecinţele ei benefice în practică îi acordă valoarea de adevăr: adevărul este urmarea testării unei idei în experienţă, cunoaşterea oferind instrumente utile vieţii practice;

2) adevărul ideilor are o semnificaţie practică (W. James, *Concepţia pragmatistă a adevărului*):

A) genul de interogaţii prin care pragmatistul îşi pune problema valorii adevărului: „Care este valoarea în bani-gheaţă a adevărului?”;

B) răspunsul oferit de un pragmatist la iîntrebările de acest fel:

a) „ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, valida, corobora sau verifica”;

b) „ideile false sunt cele pentru care nu putem proceda astfel”, aceasta fiind „diferența practică la care conduce faptul de a deține idei adevărate”.

B. **LIMITE:** ***FALSITATE ŞI EROARE***

● concepția lui Baruch Spinoza (1632-1677) despre falsitate şi eroare:
— încercările filosofilor moderni de a soluționa contradicțiile gândirii creştine:
1) problema de care se loveşte gândirea creştină atunci când consideră că lumea este o creație a unui Dumnezeu atotputernic şi atoatecunoscător: Dacă tot ceea ce există poartă pecetea perfecțiunii divine, este adevărat, cum se explică totuşi prezența falsității, a erorii în gândire şi în viață?;
2) ilustrări de soluții ale gânditorilor moderni la această problemă:
A) soluția lui R. Descartes (R. Descartes, *Meditații metafizice*) accentuează asupra ideii că eroarea nu poate fi asociată „vreunei perfecțiuni”, ci doar lipsei de cunoaştere a omului: „... eroarea nu este o pură negație, adică nu este un simplu defect sau lipsa vreunei perfecțiuni care nu mi-a fost dată deloc, ci mai degrabă este o privație a unei anumite cunoaşteri”;
B) soluția lui B. Spinoza: falsitatea nu poate avea un caracter absolut, deci nu poate fi atribuită lui Dumnezeu sau Naturii (*Deus sive Natura*), ci cunoaşterii neadecvate a lucrurilor de către oameni;
— explicitarea soluției lui B. Spinoza:
1) punctul de pornire îl constituie ideea existenței a trei tipuri sau niveluri de cunoaştere umană:
A) cunoaşterea imaginativă, ca prim nivel de cunoaştere ce aparține celor care nu cunosc natura lucrurilor:
a) prin imaginație, oamenii nu cunosc realitatea;
b) cunoaşterea este absentă la nivelul imaginației, ceea ce generează falsitatea;
c) falsitatea este absența temporară a cunoaşterii: falsitatea nu are o realitate care să-i corespundă, aşa cum adevărului îi corespunde o realitate, ci ea este lipsă a cunoaşterii;

B) cunoaşterea prin idei adecvate, ca al doilea nivel al cunoaşterii: exprimă natura lucrurilor;

C) cunoaşterea intuitivă (*scientia intuitiva*), ca al treilea nivel al cunoaşterii: reprezintă cunoaşterea în mod adecvat a esenței lucrurilor, prin ea atingându-se astfel cunoaşterea supremă a realității, cunoaştere derivată din ideea adecvată despre esența lui Dumnezeu;

2) demersul de soluționare cuprinde următoarele elemente (B. Spinoza, *Etica*):

A) teza sau ideea susținută: „Propoziția XXXV - Falsitatea constă în lipsa de cunoaştere pe care o includ ideile neadecvate sau mutilate şi confuze";

B) „Demonstrația: falsitatea nu poate consta în lipsa absolută a cunoaşterii (căci despre suflete, nu despre corpuri, se zice că greşesc şi se înşală) şi nici în ignoranță absolută, căci ignoranța şi eroarea sunt lucruri deosebite. De aceea, falsitatea constă în lipsa cunoaşterii, care este inclusă în cunoaşterea neadecvată a lucrurilor, adică în ideile neadecvate şi confuze";

C) teoremele demonstrației:

a) „ Teor. XLI - Cunoştința de felul întâi este singura cauză a falsului, iar cea de felul al doilea şi al treilea absolut adevărată";

b) „Teor. XLII - Cunoştința de felul al doilea şi al treilea, iar nu de felul întâi ne învață să distingem între adevăr şi fals";

c) „Teor XLIII - Cel ce are o idee adevărată ştie totodată că are o idee adevărată şi nu poate să se îndoiască de adevăr".

● concepția lui Karl. R. Popper (1902-1994) despre falsitate şi eroare:

— contextul în care K. R. Popper îşi elaborează concepția este cel al dezbaterilor din secolul XX cu privire la progresul ştiinței, al cunoaşterii în general:

1) cadrul de cercetare al progresului ştiințific îl constituie istoria ştiinței, în care ne confruntăm deseori cu teorii respinse de către altele mai complexe în explicația pe care o oferă, pentru ca şi acestea, la rândul lor, să fie negate, mai târziu: de exemplu, teoria lui Ptolemeu a fost infirmată de cea a lui Newton, care, la rândul ei, a fost respinsă de cea a lui Einstein;

2) principalele orientări filosofice care pleacă în disputa despre progresul cunoaşterii de la datele oferite de istoria ştiinţei:
   A) falibilismul, ca teorie proprie lui K. R. Popper şi care consideră că nu există adevăruri ultime, definitive, pentru cunoaştere (în special cea ştiinţifică), ci doar grade de certitudine:
      a) imaginea falibilistă a ştiinţei: „Ştiința nu are nimic comun cu goana după certitudine sau posibilitate sau durabilitate, ea caută doar a descoperi greşeala pentru a putea învăța din ea.” (K. R. Popper);
      b) progresul ştiinţific în interpretare falibilistă:
         b_1) adevărul unei teorii din perspectiva falibilismului nu poate funcționa ca şi criteriu al progresului ştiinţific: nu putem fi siguri niciodată de adevărul unei teorii, ci suntem siguri numai de falsitatea ei, şi anume atunci când este respinsă de un test ştiinţific;
         b_2) pentru un falibilist nu există criterii ale adevărului, pentru că nu suntem omniscienți, ci există criterii doar ale erorii, ale falsității, care funcționează ca şi criterii ale progresului în cunoaştere;
   B) istorismul, ca teorie ce susține că adevărurile cunoaşterii sunt relative la paradigmele de gândire în care sunt produse:
      a) imaginea istoristă a ştiinţei: distinge între ştiința normală (bazată pe „deliberare şi interpretare” a „datelor individuale şi stabile”, ajunge la o structurare standard a rezultatelor obținute pornind de la aceste date, împărtăşită de marea majoritate a membrilor comunității ştiinţifice) şi revoluția ştiinţifică (declanşată de „anomaliile” şi situațiile de „criză” care intervin în dezvoltarea ştiinţei normale, ea constă într-o „transformare de paradigmă”);
      b) progresul ştiinţific în interpretare istoristă:
         b_1) adevărul unei teorii din perspectiva istorismului nu poate funcționa ca şi criteriu al progresului ştiinţific: întrucât este relativ la o paradigmă, el conduce la incomensurabilitatea teoriilor;
         b_2) pentru un adept al istorismului progresul ştiinţei se realizează prin revoluțiile ştiinţifice: „... ştiința normală duce în ultimă instanță la recunoaşterea anomaliilor şi la criză! Iar acestea iau sfârşit nu prin deliberare şi interpretare, ci printr-un eveniment relativ brusc şi

nestructurat, asemănător unei transformări de paradigmă... Ceea ce se întâmplă într-o revoluție științifică nu poate fi redus în întregime la o reinterpretare a unor date individuale și stabile" (Th. Kuhn, *Tensiunea esențială*);

— failibilismul lui K. R. Popper:

1) criteriul progresului cunoașterii îl constituie eliminarea erorii, fiind evidențiat prin:

A) testele de infirmare a adevărului: sunt instrumente prin care se încearcă să se demonstreze falsitatea unei ipoteze științifice, supunând-o unor experimente care, aparent, o contrazic (cu cât o ipoteză rezistă încercărilor de infirmare, cu atât suntem determinați să o acceptăm, însă niciodată ca adevărată: deoarece se pot ivi alte ipoteze care au rezistat mai mult testelor de falsificare);

B) metoda critică de eliminare a erorii: tot ceea ce rezistă acestei metode sporește și lărgește câmpul cunoașterii;

2) schema popperiană a cunoașterii:

A) modul în care poate fi formalizată și interpretată:

a) formalizarea ei: $P_1 - TT - EE - P_2$;

b) interpretarea formulei sale: plecând de la problema-mamă (P_1), încercăm o tentativă teoretică (*TT*) de explicare a ei, prilej cu care eliminăm erorile (*EE*) prin intermediul testelor critice și, în finalul cunoașterii, ajungem la problema-fiică (P_2), mai complexă decât cea inițială;

B) concepția despre cunoaștere cuprinsă în această schemă (K. R. Popper, *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*):

a) expunerea, pe scurt, a acestei concepții: „*cunoașterea începe cu probleme și sfârșește* (în măsura în care ea se sfârșește vreodată) *cu probleme*";

b) fazele cunoașterii evidențiate de această schemă:

b_1) „faza încercării": „pornim de la o problemă, fie teoretică, fie practică, pe care încercăm să o rezolvăm prin producerea unei teorii ipotetice care constituie totodată soluția noastră ipotetică: aceasta este, deci, faza încercării";

b_2) faza testării: „apoi, supunem teoria noastră testării, încercând s-o infirmăm: aceasta este metoda critică a eliminării erorilor";

b_3) faza estimării: „ca rezultat al acestui întreg proces, apare o nouă problemă, P_2 (sau poate mai multe noi probleme): „progresul realizat, echivalent cu creşterea cunoaşterii noastre, poate fi de regulă estimat prin măsurarea distanței dintre P_1 şi P_2, după care vom şti dacă am înregistrat vreun progres”.

CUPRINS

SCURTĂ LĂMURIRE.....9

I.
FILOSOFIA.....11

1. **Filosofie şi viaţă**.....11
A. Orizont: *Filosofia şi înţelepciunea vieţii*.....11
B. Limite: *Valoarea filosofiei pentru viaţă*.....20

II. **OMUL**.....23

1. **Existenţa umană**.....23
A. Orizont: *Natura umană*.....23
B. Limite: *Alteritate şi identitate*.....34

2. **Sensul existenţei**.....406
A. Orizont: *Sensul existenţei şi cultura*.....40
B. Limite: *Absurdul şi sensul vieţii*.....46

III. **LIBERTATE ŞI RESPONSABILITATE**.....45

1. **Determinismul şi liberul arbitru**.....45
A. Orizont: *Necesitatea divină şi liberul arbitru*.....45
B. Limite: *Libertate şi voinţă*.....52

2. **Indeterminare şi responsabilitate**.....54
A. Oizont: *Acţiune şi responsabilitate*.....54
B. Limite: *Determinsmul psihic şi determinismul cultural*.....63

IV. **VALOAREA**.....67

1. **Etica**.....67
A. Orizont: *Binele şi răul*.....67
B. Limite: *Originea conceptelor de bine şi de rău*.....78

2. **Dreptatea**.....81
A. Orizont: *Egalitate şi dreptate*.....81
B. Limite: *Dreptate şi proprietate*.....87

3. **Politica**.....89
A. Orizont: *Putere şi legitimitate în teoriile politice moderne şi contemporane*.....89
B. Limite: *Drepturile omului*.....97

V. **CUNOAŞTERE ŞI ADEVĂR**.....99

1. **Problemele cunoaşterii umane**.....99
A. Orizont: *Formele cunoaşterii*.....99
B. Limite: *Cunoaştere şi interpretare*.....104

2. **Concepții ale adevărului**.....106
A. Orizont: *Teorii despre adevăr*.....106
B. Limite: *Falsitate şi eroare*.....114